

DUE DATE SLIP**GOVT. COLLEGE, LIBRARY**

KOTA (Raj.)

Students can retain library books only for two weeks at the most.

BORROWER'S No.	DUE DATE	SIGNATURE

भामती : एक अध्ययन
[वेदान्तदर्शन के सन्दर्भ में वाचस्पति मिश्र का मूल्यांकन]

प्रकाशक :

मंथन पब्लिकेशन्स,

22 आर०, मॉडल टाउन,

रोहतक—124001

भामती : एक अध्ययन

[वेदान्तदर्शन के सन्दर्भ में वाचस्पति मिश्र का मूल्यांकन]

डॉ० ईश्वर सिंह

संस्कृत, पालि एवं प्राकृत विभाग,
महर्षि दयानन्द विश्वविद्यालय,
रोहतक

84314

Foreword by

Dr. Jai Dev Vidyalankar

Professor & Head

Department of Sanskrit, Pali & Prakrit,
Maharshi Dayanand University ROHTAK



मंथन पब्लिकेशन्स, रोहतक

भामती : एक अध्ययन

[वेदान्तदर्शन के सन्दर्भ में वाचस्पति मिश्र का मूल्यांकन]

© डॉ० ईश्वर सिंह

प्रथम संस्करण : 1983

मूल्य : पंचानवे रुपये

Rs. 95-00

मंत्रालय पब्लिकेशन, रोहतक द्वारा प्रकाशित एवं रघु कॉपीजिंग एजेंसी
द्वारा तारकेश्वर प्रिंटर्स, जाह्नपुर-दिल्ली-110032 में मुद्रित ।

BHĀMATĪ : EKA ADHYAYANA

Vedānta Darśana Ke Sandarbha Mein Vācaspatī Mīśra Kā Mūlyānkana
by Dr. Ishwar Singh

FOREWORD

As a co-sharer in teaching a paper of the specialised group of Indian Philosophy to the students of M A class with Dr Ishwar Singh, I had many an occasion to discuss with him some of the knotty problems relating to the Advaita-Vedānta-school of Śankarācārya. On one such occasion our discussion centred on the phenomenon of adhyāsa as defined by the great Ācārya. Naturally enough, our discussion veered on its elucidation by the different commentators and this provided me an opportunity to go through the third chapter (trītiya unmesa) of his thesis entitled "Vācaspati Mīra Ki Vedānta darsana Ko dena". The presentation of Vācaspati's and those of others' views on this topic was so lucid and informative that it captivated my interest so much that I read the whole of it in four sittings.

Its reading convinced me that Dr Ishwar Singh has not only covered the new ground than that done by Dr S S Hasurkar in his book entitled "Vācaspati Mīra on Advaita Vedānta" (1958) but has also critically analyzed and evaluated Vācaspati Mīra's contribution to Śankara's Advaita theory. I felt convinced that this thesis must see the light of day so that the students and scholars of this Philosophy may judge for themselves the high merit of Dr Ishwar Singh's work. I, therefore readily agreed to introduce his book entitled "Bhāmati eka adhyayana" (Vedānta Darśana Ke Sandarbha meñ Vācaspati Mīra Kā mūlyānkana) to the admirers of Indian Philosophy, when I came to know that the book is being published. Readers of this book will readily agree that this work is not merely a 'book' but is an embodiment of the result of a labourious study of the Pre and Post Śankara Advaita Philosophy.

Vaisākhī
13th of April, 1983
Rohtak

—Jai Dev Vidyānankar

उपक्रम

प्रस्तुत ग्रंथ पी-एच० डी० उपाधि के लिए जोधपुर विश्वविद्यालय, जोधपुर द्वारा स्वीकृत मेरे शोधप्रबन्ध 'वाचस्पति मिश्र की वेदान्तदर्शन को देन' का परिवर्तित शीर्षक के अन्तर्गत मुद्रित रूप है। इस विषय की ओर उन्मुख होने की एक स्वाभाविक पृष्ठभूमि है।

एम० ए० उत्तरार्द्ध में वैकल्पिक वर्गों के रूप में मैंने भारतीय दर्शन का चयन किया था। उसी के अन्तर्गत 'सायंतस्वकीमुदी' के माध्यम से आचार्य वाचस्पति के 'सम्पर्क' में आने का सौभाग्य प्राप्त हुआ, किन्तु वैदिक दर्शन के जिस सम्प्रदाय के भी मैं पृष्ठ पलटता, वही वाचस्पति मिश्र का नाम विशिष्टाभ एव अपरिहार्य प्रतीत होता। इस प्रकार दर्शन के रगमच पर विभिन्न भूमिकाओं में प्रस्तुत होने वाली उनकी बहुमणिमा-विशारद मनीषा उत्तरोत्तर घर्षणु जिज्ञासा एव आकर्षण का केन्द्र बनती चली गई। इसी जिज्ञासा और आकर्षण ने इस बहुपक्षीय मनीषा से लेखनी-सम्बन्ध स्थापित करने की महत्वाकांक्षा को जन्म दिया। अनतिविलम्ब ही उत्साहवर्धक परीक्षा-परिणाम ने शोध-कार्य के लिए मार्ग प्रशस्त कर इस महत्वाकांक्षा की पूर्ति का अवसर भी जुटा दिया।

किन्तु वाचस्पति का दार्शनिक व्यक्तित्व इतना विशाल एव गम्भीर है कि उसे पूर्णतः में स्पर्श कर पाना लेखनी के सकृत् प्रयास की पहुँच से बाहर है, यह तथ्य भी सामने था। अतः यह आवश्यक प्रतीत हुआ कि उस विराट् व्यक्तित्व के किसी एक पक्ष तक ही अपने प्रयास को सीमित रखा जाए। किन्तु किस पक्ष तक? साध्य, योग, न्याय, मीमांसा, वेदान्त अनेक पक्ष हैं उस व्यक्तित्व के। इस समस्या का समाधान प्रस्तुत किया स्वयं आचार्य वाचस्पति मिश्र ने। दर्शन की विभिन्न सुधःसरिताओं में अवगाहन करने के अनन्तर उनकी अनुभवसकुला मनीषा अन्ततोगत्वा वेदान्तजाह्नवी में ही तो रम गई थी। अतः उस विराट् व्यक्तित्व को लेखनी से छूने की सामान्योन्मुखी अभिलाषा का विशिष्टीकरण हुआ वेदान्ती वाचस्पति मिश्र को जानने-टटोलने की महत्वाकांक्षा के रूप में। सौभाग्य से मेरी रुचि एव जिज्ञासा के अनुसार ही शोध के लिए विषय भी स्वीकृत हो गया—“वाचस्पति मिश्र की वेदान्त-दर्शन को देन।” ईशानुकम्पा और गुहप्रसाद से उम महत्वाकांक्षा की पूर्ति हुई उपर्युक्त शोध-प्रबन्ध के रूप में, और परिणति हुई प्रकृत मुद्रित 'अध्ययन' के रूप में।

अपने विषय पर कार्य करते हुए इसी विषय से सम्बन्धित, डॉ० श्रीनाथ श्रीपाद हसूरकर द्वारा लिखित शोध प्रबन्ध "Vācaspati Miśra on Advaita Vedānta"

को लेकर यह प्रश्न प्रायः मेरे सामने आता रहा कि जब पहले ही इस विषय पर कार्य हो चुका है तो प्रस्तुत शोध-प्रबन्ध की क्या विशिष्ट उपयोगिता हो सकती है ? इसका उत्तर मैं इस प्रकार देना चाहूँगा । एक ही राम को लेकर वाल्मीकि ने अपनी रामायण की रचना की और तुलसी ने भी उसी राम पर रामचरितमानस का भव्य प्रासाद खड़ा किया, क्या इन दोनों कृतियों का अपना पृथक् महत्त्व नहीं है ? ब्रह्मसूत्रों पर शंकर ने भाष्य लिखा किन्तु आगे चलकर भास्कर, यादवप्रकाश, रामानुज, माध्व, बल्लभ, विज्ञानभिक्षु ने भी अपने-अपने दृष्टिकोण से उन्हीं ब्रह्मसूत्रों को भाष्य समर्पित किये । शंकराचार्य के धारीरक भाष्य पर पद्मपाद टीका लिख चुके थे, आचार्य वाचस्पति ने क्यों लिखी ? फिर उनके परवर्ती आचार्यों आनन्दगिरि, गाविन्दानन्द और अद्वैतानन्द ने उसी भाष्य की विवृति के लिए क्यों लेखनी उठायी ? इतना ही क्यों, ब्रह्म को लेकर उपनिषदों में पर्याप्त चर्चा हो चुकी थी, फिर ब्रह्मसूत्रों, भाष्यों आदि की निर्मित उसी ब्रह्म को विषय कर क्यों की गई ? किन्तु हम देखते हैं कि एक ही विषय पर लिखित विभिन्न ग्रन्थ तिरर्थक नहीं है, सबका अपना-अपना महत्त्व है । अतः किसी विषयविशेष पर किसी विद्वद्विशेष के द्वारा लेखनी उठाये जाने का यह अर्थ कथमपि नहीं हो सकता कि आगे आने वाले जिज्ञासुओं एवं अनुसंधितसुओं के लिए उस विषयविशेष के द्वार बन्द हो गए हैं ।

इसलिए कोई भी कृति अपने प्रतिपाद्य विषय की दृष्टि में पूर्ण होने का दावा नहीं कर सकती । लिखने की आवश्यकता बनी ही रहती है—'पूर्णस्य पूर्णमादाय पूर्णमेवा-यशिष्यते ।' इस बात में सन्देह नहीं कि डॉ० हसूरकर ने विषय का प्रतिपादन पर्याप्त कुशलता, सफलता एवं गम्भीरता से किया है किन्तु कुछ ऐसी बातें, जो वर्तमान शोध-कर्ता के दृष्टिकोण से वेदान्त को वाचस्पति की देन के मूल्यांकन के सन्दर्भ में समाविष्ट की जानी चाहिँ थीं, अस्पृष्ट ही रह गई हैं, यथा वाचस्पति के व्यक्तिगत जीवन तथा उनकी विभिन्न कृतियों का सामान्य परिचय, 'भामती' की व्याख्या-सम्बन्धी विशेषताएँ, उनके द्वारा की गई विरोधी मतवादों, विशेषकर भास्करदृष्टि की गम्भीर आलोचनाएँ, परवर्ती टीकाकारों एवं लेखकों द्वारा की गई वाचस्पति मिश्र की आलोचनाओं की समीक्षा, परवर्ती वेदान्ताचार्यों पर वाचस्पति मिश्र के प्रभाव का सर्वेक्षण आदि । साथ ही अवच्छेदवाद-प्रतिविम्बवाद में वाचस्पति का हृदय तथा दृष्टिनृष्टिवाद का स्वरूप-विवेचन व वाचस्पति मिश्र के द्वारा उसका अवलम्बन आदि कुछ ऐसे विचार-विन्दु थे, जहाँ मैं विद्वान् लेखक के निकर्षों से सहमत हो पाने में असमर्थ था । इसलिए उक्त विषय पर शोध-कार्य करने की महती आवश्यकता भी थी और पर्याप्त क्षेत्र भी था । प्रस्तुत शोधरत्नक अद्ययन इसी दिशा में एक लघु प्रयास है ।

प्रस्तुत अद्ययन पाँच उन्मेषों में विभक्त है । परिचयात्मक प्रथम उन्मेष में वाचस्पति मिश्र के व्यक्तित्व एवं कृतिस्व का परिचय दिया गया है, क्योंकि किमी विद्वान्

१. इस और सकेत अवश्य किया गया है किन्तु परवर्ती माहित्य से इस प्रसंग में प्रमाण-स्वरूप स्थल प्रस्तुत करने तथा विशदरूप से सर्वेक्षण करने का प्रयास नहीं किया गया है ।

के दृष्टिकोण के पक्षविशेष से सम्बन्ध स्थापित करने से पहले उसके सम्पूर्ण दृष्टिकोण का सामान्य परिचय आवश्यक होता है। 'प्राक्-प्रवाह' नामक द्वितीय उन्मेष में वाचस्पति से पूर्व के वेदान्त पर एक विह्वल दृष्टि डालते हुए इस बात को जानने का प्रयास किया गया है कि उस समय वाचस्पति जैसे प्रबुद्ध मनीषी एवं 'भामती' जैसी श्रद्धा रचना की आवश्यकता क्यों थी। दार्शनिक दृष्टि से जो-जो वाचस्पति मिथ्र की विशेषताएँ मानी जाती हैं, उनकी पृष्ठभूमि के परिज्ञान के लिए इसी क्रम में कतिपय अद्वितीय मान्यताओं के प्राक् प्रवाह पर भी प्रकाश डालना आवश्यक समझा गया। 'भामती की आभा' नामक तृतीय उन्मेष में भामतीकार की दार्शनिक एवं व्याख्यात्मक विशेषताओं को भी उभारने का प्रयास किया गया है। आचार्य वाचस्पति मिथ्र ने अद्वैतमत की स्थापना के लिए विरोधी मतों का सबल युक्तियों से खण्डन किया है। 'आलोचन-भगिमा' नामक चतुर्थ उन्मेष के पूर्वभाग में एक आलोचक के रूप में आचार्य वाचस्पति मिथ्र की देन को उजागर करने का तथा उत्तरभाग में परवर्ती वेदान्ताचार्यों द्वारा की गई इन विशिष्ट सिद्धांतों तथा व्याख्याओं की आलोचनाओं को समीक्षासहित प्रस्तुत करने का यत्न किया गया है। 'प्रचय-गमन' नामक पंचम उन्मेष में परवर्ती वेदान्तसाहित्य पर वाचस्पति के प्रभाव विस्तार के प्रसंग में 'भामती' की व्याख्याओं, उपव्याख्याओं पर प्रकाश डालने के साथ साथ शांकरभाष्य की (वाचस्पति परवर्ती) अन्य व्याख्याओं के ऐसे स्थलों को सामने लाने का प्रयास किया गया है जो 'भामती' के वैचारिक अथवा भाषिक गठन में प्रभावित हैं। इसी क्रम में वेदान्त के परवर्ती प्रकरण-ग्रन्थों पर भी वाचस्पति मिथ्र के प्रभाव का सर्वेक्षण प्रस्तुत करने का प्रयास किया गया है।

प्रस्तुत विषय के लिए सामग्री एकत्र करने के प्रसंग में जिन सस्थाओं से कुछ विशिष्ट उपयोगी सामग्री मिली उनमें (१) पुस्तकालय, श्री उदासीन संस्कृत महाविद्यालय, वाराणसी (२) श्री गोयनका संस्कृत पुस्तकालय, वाराणसी, (३) श्री सरस्वती भवन पुस्तकालय वाराणसी (४) विभागीय पुस्तकालय, संस्कृत एवं पालि विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी, (५) केन्द्रीय पुस्तकालय काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी, (६) पुस्तकालय, श्री मुनिमण्डलाश्रम, कनखल (हरिद्वार), (७) पुस्तकालय, श्री गुरुमण्डलाश्रम, हरिद्वार, (८) श्री श्रवणनाथ पुस्तकालय, हरिद्वार, (९) केन्द्रीय पुस्तकालय जोधपुर विश्वविद्यालय जोधपुर, (१०) श्री सुमेर सार्वजनिक पुस्तकालय, जोधपुर तथा (११) राजस्थान प्राच्यविद्या प्रलिण्डान जोधपुर के नाम मुख्यतः उल्लेखनीय हैं। इन सभी सस्थाओं के सम्बन्धित अधिकारियों ने जो महत्त्वपूर्ण सहयोग मुझे दिया उसके लिए मैं उनका हृदय से आभारी हूँ।

आदरणीय श्री सुरजनदास जी स्वामी ने अपने कुशल निर्देशन तथा अनेकधा साहाय्य के रूप में आहुति प्रदान कर इस शोधयज्ञ को सफल बनाकर मुझे उपहृत किया है। मैं उनका आजीवन अर्घमर्ण रहूँगा।

भगवान् विश्वनाथ की पवित्र नगरी, पारम्परिक संस्कृताध्ययनास्थापन के वैभव से मण्डित काशी में जिन प्रतिष्ठित विद्वानों का विशिष्ट एवं अमृतोपम प्रसाद मुझे प्राप्त हुआ उनमें अन्वयनामा परमपूज्य स्वामी श्री योगीन्द्रानन्द जी महाराज का नाम विशेष

रूप से उल्लेखनीय है। उनके पवित्र एवं स्नेहपंकिल चरणों में बैठकर जहाँ मैं उनके विविधग्रन्थोदधिमन्थनप्रसूत ज्ञानरत्नकणों को यथासामर्थ्य बटोरने का सोभाग्य प्राप्त कर सका वहाँ उनके व्यक्तिगत पुस्तकालय में उपलब्ध अनेक महत्त्वपूर्ण दुर्लभ ग्रन्थों से भी लाभान्वित हुआ। एतदर्थ मैं आदरणीय स्वामी जी महाराज का अत्यन्त कृतज्ञ हूँ। समादरणीय ज्ञानवयोवृद्ध श्री कमलाकान्त जी मिश्र (भूतपूर्व अध्यक्ष, गीयनका-संस्कृत महाविद्यालय तथा सम्मानित प्राध्यापक, वाराणसेय संस्कृत विश्वविद्यालय, वाराणसी), स्नेहमूर्ति पूजनीय श्री एस० सुब्रह्मण्यम् शास्त्री (अध्यक्ष, भीमांताविभाग, संस्कृत महाविद्यालय, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय), माननीय श्री मूलशंकर जी व्यास (प्राध्यापक, संस्कृत महाविद्यालय, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय) आदि विद्वानों ने भी अपनी चिरकाल-संचित ज्ञानसुधा से मेरी ज्ञान-पिपासा को तृप्त किया है। अपने तत्कालीन विभागाध्यक्ष महोदय डॉ० रसिकविहारी जोशी का भी मुझे यथासमय अमूल्य सहयोग प्राप्त हुआ जिसके लिए उनके प्रति मैं अपनी हार्दिक कृतज्ञता प्रकाशित करता हूँ। प्रेरणा एवं स्नेह के स्रोत परमपूज्य श्री द्वारिकानाथ जी शुक्ल (उपप्रधानाचार्य, श्री शार्दूल संस्कृत विद्यापीठ, बीकानेर) एवं श्री जी० एस० शर्मा (भूतपूर्व प्राध्यापक, श्री शार्दूल संस्कृत विद्यापीठ, बीकानेर), तथा अपने अभिन्न मित्र श्री जगदीशचन्द्र गहलोत (जोधपुर) के सहयोग को भी मैं इस अवसर पर कैसे भुला सकता हूँ जिन्होंने शोधकार्यविधि में अनेक विषय परिस्थितियों में मुझे निश्चिन्तता एवं स्थिरता प्रदान की।

अपने वर्तमान विभागाध्यक्ष माननीय डॉ० जयदेव विशालकुमार के प्रति भी अपनी श्रद्धाभिषेकजना एवं धन्यवादविषय अपना परम कर्तव्य समझता हूँ जिनकी सत्प्रेरणा एवं पथ-संज्ञापना प्रत्येक अधिजांसां सु एवं जिज्ञासु के लिए पाथेयस्वरूप है। प्राक्कथन (Foreword) के रूप में उनके आर्षोचिन्तन में प्रस्तुत कृति निःसन्देह द्विगुणाभ हुई है।

मैंने यथामति विषय का सुसंगत प्रतिपादन करने का पूर्ण प्रयास किया है, किन्तु मैं इस सम्बन्ध में पूर्णता या त्रुटिहीनता का दावा नहीं करता। किसी विषयविशेष में सम्बद्ध निष्कर्ष पर मतवैभिनय का सभी को अधिकार है, अतः मैं सर्वमहामति की आशा लेकर नहीं चल रहा हूँ। स्वयं को एक जिज्ञासु की भूमिका में देखना मुझे परम रुचिकर प्रतीत होता है, अतः चिन्तन जो भी उपयोगी सुझाव प्रेषित करेंगे, उनका हृदय से स्वागत कहेगा।

कतिपय मुद्रण-सम्बन्धी त्रुटियाँ रह गई हैं। उनके निराकरण के लिए अशुद्धि-संशोधन-पत्र पुस्तक के अन्त में दिया गया है। पाठकगण कृपया उक्त संशोधन को कार्यान्वित करने के पश्चात् ही पुस्तक को पढ़ना प्रारम्भ करें, यह विनम्र निवेदन है। इनके अतिरिक्त भी कुछ त्रुटियाँ अदृष्ट, अस्पष्ट रह गई होंगी। ऐसे स्थलों पर सुमति पाठक कृपया स्वयं सुधार करके पढ़ने का कष्ट करें। इति नमः।

रामनक्षत्री

२१ अप्रैल, १९६३

रोहतक

सुविज्ञा(जी)राकाशी

—इंदवरसिंह

संकेत-सूची

- अन्ययो० = अन्ययोगव्यवच्छेदस्तोत्र
 अभि० शा० = अभिज्ञानशाकुन्तल
 ईशा० = ईशावास्योपनिषद्
 ऋग/ऋग्वे० = ऋग्वेद
 कठ० = कठोपनिषद्
 कल्प०/कल्पतरु = वेदान्तकल्पतरु
 काठ० = काठकोपनिषद्
 कौ० ब्रा० = कौपीतकीब्राह्मण
 गी०/गीता = श्रीमद्भगवद्गीता
 गीताभाष्य = श्रीमद्भगवद्गीता शाकरभाष्य
 गोपी० = गोपीनाथ कविराज
 चौ० स० = चौखम्बा संस्करण
 चौ० स० सी० = चौखम्बा संस्कृत सीरीज
 छा०/छान्दो०/छान्दोग्य० = छान्दोग्योपनिषद्
 जै० सू० = जैमिनिसूत्र
 तै० ब्रा० = तैत्तिरीयब्राह्मण
 तै०/तैत्ति० = तैत्तिरीयोपनिषद्
 तै० स० = तैत्तिरीयसंहिता
 द्र० = द्रष्टव्य
 न्या० क०/न्याय क० = न्यायकणिका
 न्या० कु० = न्यायकुसुमाञ्जलि
 न्या० वा० ता०/तात्पर्यटीका/न्या० वा० ता० टी०/या० वा० टी० =
 न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका
 न्या० वा० ता० प० = न्यायवार्तिकतात्पर्यपरिशुद्धि
 न्या० सि० मु० = न्यायसिद्धांतमुक्तावली
 न्या० सू० = न्यायसूत्र
 न्या० सू० नि० = न्यायसूचीनिबन्ध
 परिमल = कल्पतरुपरिमल (वेदान्तकल्पतरु की व्याख्या)

पंच० = पंचपादिका

पंच० विव० = पंचपादिकाविवरण

प्रकटार्थ/प्रकटार्थ० = प्रकटार्थविवरण

प्र० वा० = प्रमाणवास्तिक

प्रश्न० = प्रश्नोपनिषद्

वृ०/वृह०/वृहदा० = वृहदारण्यकोपनिषद्

ब्र० सू० = ब्रह्मसूत्र

ब्र० सू० शां० भा०/शां० भा० ब्र० सू० = ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य

भाम० = भामती

भास्करभाष्य = ब्रह्मसूत्रभास्करभाष्य

मनु० = मनुस्मृति

माण्डूक्यो० = माण्डूक्योपनिषद्

मी० द० = मीमांसादर्शन

मी० न्या० प्र० = मीमांसान्यायप्रकाश

मी० सू० = मीमांसासूत्र

मु०/मुण्डक = मृण्डकोपनिषद्

यो० सू० = योगसूत्र

लङ्का० = लङ्कावतारसूत्र

वेदान्त० = वेदान्तपरिभाषा

शतपथ०/श० द्वा० = शतपथब्राह्मण

शाण्डिल्य० = शाण्डिल्यसूत्र

शारीरकभाष्य - ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्य

शां० भा० = शांकरभाष्य

श्लो० = श्लोक

श्लो० वा० = श्लोकवास्तिक

श्वे०/श्वेता० = श्वेताश्वतरोपनिषद्

सां० का० = सांख्यकारिका

सां० तत्त्वकी०/सांख्यतत्त्वकी० = सांख्यतत्त्वकीमुद्दी

सिद्धान्त० = सिद्धान्तलेखसंग्रह

सर्वदर्शन० = सर्वदर्शनसंग्रह

Proceedings = Proceedings of the Second Oriental
Conference, Calcutta.

Radha Krishnan = S. Radha Krishnan

विषयानुक्रम

पृष्ठ संख्या

FOREWARD

उपक्रम

संकेत-सूची

प्रथम उन्मेष—भामतीकार · परिचय	१—२०
देश	१
काल	१
विद्यास्रोत	३
वैदुष्य	५
कृतियाँ	६
सन्दर्भ	१६
द्वितीय उन्मेष—प्राक् प्रवाह	२१—४८
१ वाचस्पति से पूर्व का वेदान्त एक विह्वलम दृष्टि	२१
२ अद्वैत वेदान्त की सामयिक माँग और 'भामती' का जन्म	३२
३ प्राक्तन अद्वैतीय मान्यता प्रवाह	३४
सन्दर्भ	४२
तृतीय उन्मेष—'भामती' की आभा	४९—१२४
१ 'भामती' का विशेषताएँ	४९
सन्दर्भ	१११
चतुर्थ उन्मेष—आलोचन भंगिमा	१२५—२१६
(अ) 'भामती' के आलोच्य मतवाद	१२५
१ लोकार्थत्वमत समीक्षा	१२५
२ बौद्धमत समीक्षा	१२८
३ जैनमत समीक्षा	१४१

४. न्याय-वैशेषिक-सम्मत परमाणुकारणतावाद-समीक्षा	१४३
५. सांख्ययोगमत-समीक्षा	१४५
६. मीमांसकमत-समीक्षा	१४८
७. भास्करमत-समीक्षा	१५५
८. पाशुपतमत-समीक्षा	१७५

(आ) 'भामती' के आलोचक

१. प्रकटार्थकार	१७७
२. चित्सुखाचार्य	१८५
३. नृसिंहाश्रम	१८६
४. जल्पयदीक्षित	१९१
५. नारायणानन्द सरस्वती	१९३
सन्दर्भ	१९७

षष्ठम उन्मेष—प्रचयगमन

२१७—२६५

१. 'भामती' का व्याख्या-परिवार	२१७
२. व्याख्याकारों की 'भामती' में आस्था	२२१
३. 'भामती' का प्रचार-क्षेत्र	२२६
सन्दर्भ	२५७

उपसंहार

२६६—२७०

१. निष्कर्ष	२६६
२. उपलब्धियाँ	२६६
सन्दर्भ	२७०

शोधप्रयुक्तग्रन्थ-निर्देशिका

२७१

श्रद्धा-संशोधन

२७८

नामानुक्रमणिका

२८२

मात सरस्वति पुन पुनरेष नत्वा
बद्धाजलिः किमपि विज्ञपयाम्यवेहि
वाक्चेतमो मर्म तथा भव सावधाना
वाचस्पते वंचसि न स्थलतो यथेते।

—उदयनाचार्यः

भामतीकार : परिचय

त्रिपिला जनपद की पावन घरा ने वाचस्पति नाम के कई वेदायंवेत्ता, शास्त्रनिष्णात, दर्शन-मनीषी विद्वानों को जन्म दिया है, जिनमें तीन अत्यन्त प्रसिद्ध हैं—(१) सर्वतन्त्र स्वतन्त्र षड्दर्शन-टीकाकार वाचस्पति मिश्र, (२) खण्डनोद्धार ग्रन्थ के रचयिता वाचस्पति मिश्र तथा (३) धर्मशास्त्रों के प्रख्यात व्याख्याता वाचस्पति मिश्र। इनमें षड्दर्शन-टीकाकार प्रथम वाचस्पति मिश्र का ही प्रकृत ग्रन्थ से सम्बन्ध है। अतः परिचयात्मक इस प्रथम उन्मेष में उन्हीं के व्यक्तित्व एवं कृतित्व का संक्षिप्त परिचय प्रस्तुत करने का प्रयास किया जा रहा है।

देश

वर्तमान बिहार प्रान्त में नेपाल से सटा हुआ दरभंगा मण्डल है। उसके मधुवनी सर्बाद्विजन में अन्धराठाढ़ी नाम का एक गाँव है। यही वह गाँव है जिसे आचार्य वाचस्पति मिश्र ने अपने जन्म एवं सरस्वत्याराधन से कृतार्थ किया था। आचार्य के स्मारकों में से इस समय केवल एक 'मिसिराइन पोखरि' ही दिनमणि के समान अपने प्रभास्वर ज्ञानालोक से सर्वदिशाओं को भास्वरित करने वाले दार्शनिक शिरोमणि के अदृश्य प्रतिबिम्ब को अपने अन्तस्थल में समीपे हुए है जिसकी चपल ऊर्मियाँ दिक्-तटों पर आचार्यप्रवर का जागृत्यमान इतिहास लिखती चली जा रही हैं—अनदेखी-सी अनजानी-सी। कहा जाता है कि इस 'पोखरि' का खनन आचार्य वाचस्पति मिश्र की धर्म-पत्नी 'मिश्रानी' जी के नाम पर उनके जीवन-काल में किया गया था।

काल

सौभाग्य से स्वयं आचार्य वाचस्पति मिश्र ने अपनी कृति 'न्यायसूचीनिबन्ध' के अन्त में उसका रचनाकाल 'वत्सकवसुवत्सरे' स्पष्टतः निर्दिष्ट किया है।^३ साकेतिक भाषा में वसुपद* 'व' सख्या का, अक 'ह' सख्या का सूचक माना जाता है। इस प्रकार 'ह' सख्या अपने पूर्व व उत्तर दो 'वसु' पदों से निर्दिष्ट दो 'व' से घिरी 'वहव' सम्पन्न होती है। विपरीत गति से अकों का विन्यास करने पर भी वहव सख्या ही प्राप्त होती है। अब प्रश्न इतना रह जाता है कि यह कौन-सा वत्सर है। मूल पंक्ति में 'वत्सर' शब्द

विशेष निर्णायक सिद्ध नहीं होता क्योंकि वत्सर का सामान्य अर्थ चर्प मात्र होता है। उस समय विक्रमाब्द और शकाब्द के रूप में दो संबत्सर प्रचलित थे। संस्कृत के विद्वान् उन दोनों का उपभोग किया करते थे। यदि इसे षकाब्द माना जाए, जैसाकि कुछ विद्वानों का मत है, तो उनके व्याख्याकार उद्भट नैयायिक श्री उदयनाचार्य से केवल ८ वर्ष पूर्व आचार्य वाचस्पति मिश्र की स्थिति होती है। इतना ही नहीं, 'न्यायसूचीनिबन्ध' के पश्चात् सांख्य, योग और वेदान्त पर विपुल व्याख्या-सम्पत्ति का सम्पादन करने के लिए वाचस्पति मिश्र विद्यमान रहे होंगे। उदयनाचार्य ने अपनी रचना 'लक्षणावली' का समय शक संवत् ६०६ लिखा है।^{१४} उससे पूर्व भी उनका उदीयमान जीवन रहा होगा। फलतः दोनों समक्षामयिक हो जाते हैं जो कि विद्वानों की आदान-प्रदान, आलोचना-प्रत्यालोचना आदि परम्परा में अधिक युक्ति-संगत प्रतीत नहीं होता क्योंकि प्रसिद्ध बौद्ध विद्वान् ज्ञानश्री और रत्नकीर्ति ने अपनी निबन्धावलियों में आचार्य वाचस्पति के मतों की पुष्कल समालोचना की है। उनके समालोचित खण्डलक ज्यों-के-त्यों 'न्यायकणिका' और 'न्यायवार्तिक-सात्पर्यटीका' में पाये जाते हैं। ज्ञानश्री और रत्नकीर्ति की आलोचनाओं का समुचित उत्तर एवं उनकी स्थापनाओं की गम्भीर आलोचना उदयनाचार्य ने अपने ग्रन्थों में की है। ज्ञानश्री का समय सन् १०४० ई० विद्वानों ने माना है।^{१५} जो कि ६६२ शक संवत् वैठता है जो कि उदयनाचार्य के भी पश्चात् पड़ता है। अतः यह सर्वथा असम्भव प्रतीत होता है। वाचस्पति और उदयनाचार्य के मध्य में ज्ञानश्री की स्थिति मानना नितान्त उचित प्रतीत होता है। इस प्रकार वाचस्पति की ग्रन्थ-रचना, उसकी प्रतिष्ठि, ज्ञानश्री द्वारा उनके आलोचनात्मक ग्रन्थों का निर्माण और उन ग्रन्थों की लोक-प्रसिद्धि तथा आचार्य उदयन द्वारा ज्ञानश्री के ग्रन्थों की समालोचना आदि के लिए आचार्य वाचस्पति और उदयनाचार्य के मध्य में सौ-डेढ़ सौ वर्ष का समय सामान्यतः अपेक्षित है जो कि ८६८ को विक्रम संबत्सर मानने पर ही सुलभ होता है। इस तथ्य की पुष्टि श्री सतीशचन्द्र विशाभूषण^{१६}, श्री गोपीनाथ कविराज^{१७}, श्री सुरेन्द्रनाथदास गुप्ता^{१८} के लेखों से भी होती है कि ८४१ ई० सन् अर्थात् ८६८ वि० सं० में वाचस्पति विद्यमान थे।

इस मन्तव्य को आचार्य वाचस्पति द्वारा निर्दिष्ट^{१९} उनके आश्रयदाता महाराज नृग की स्थिति के निकष-प्रावा पर चढ़ाकर परीक्षण किया जा सकता है किन्तु महाराज नृग का स्थिति काल स्वयं अन्धकार के गर्भ में निहित-सा है क्योंकि नृग नाम का कोई प्रसिद्ध नरपति मिथिला अथवा उसके आसपास का शासक था, इस विषय पर इतिहास मौन है। अतः नृग नाम की संगमनिका लोगों ने कई प्रकार से की है। कुछ विद्वानों ने नृग शब्द को यौगिक मानकर 'मनुष्यों का आश्रयदाता' अर्थ करके इससे धर्मपाल^{२०} नाम के राजा की ओर संकेत किया है। कुछ लोगों ने किसी अन्ध महाराजा के लिए नृग शब्द का प्रयोग माना है अर्थात् जो मनुष्यों के सहारे चलता हो, (नृमिर्गन्ठतीति)। उस महाराजा की राजधानी को अन्धराठाड़ी कहा जाता है। अन्धराठाड़ी गाँव के पास ही तीन छोटे-छोटे तालाब हैं जिनके नाम 'नरही', 'बचही', 'मिसिराइन' प्रसिद्ध हैं। नरही का सम्बन्ध नृग से, बचही का वाचस्पति से और मिसिराइन का वाचस्पति की धर्मपत्नी से जोड़ा

जाता है। कुछ विद्वानों का मत है कि नृग नाम का महाराजा नेपाल में 'सिमरीवगढ' का शासक था।¹ वाचस्पति मिश्र उसी के सभापण्डित थे।

आशय यह है कि वाचस्पति मिश्र का समय निश्चित करके ही उनके समय के किसी राजा को नृग नाम से मकेतित किया जा सकता है। नृग महाराजा के द्वारा किसी प्रकार का ऐतिहासिक निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता है। अतः वाचस्पति मिश्र द्वारा समालोचित दार्शनिक विद्वानों के समय से ही सहायता लेना आवश्यक है।

ऊपर यह कहा जा चुका है कि आचार्य वाचस्पति मिश्र के धीरे समालोचक बौद्ध विद्वान् ज्ञानश्री और रत्नकीर्ति वाचस्पति मिश्र और उदयनाचार्य के मध्य में आकर वाचस्पति के समय की उत्तरावधि के निर्णायक सिद्ध होते हैं। इसी प्रकार वाचस्पति मिश्र द्वारा समालोचित विद्वान् इनकी पूर्वावधि के निर्णायक माने जा सकते हैं। आचार्य वाचस्पति ने अपने ग्रन्थ में धर्मकीर्ति, प्रज्ञाकर गुप्त, धर्मोत्तर एव शान्तरक्षित जैसे बौद्ध विद्वानों का निराकरण किया है।² इनमें सबसे परवर्ती तत्त्वसंग्रह के रचयिता आचार्य शान्तरक्षित माने जाते हैं। इनका समय विद्वानों ने आठवीं शताब्दी निश्चित किया है।³ अतः उस शताब्दी के पश्चात् नवम शताब्दी में ही आचार्य वाचस्पति मिश्र की स्थिति मानी जा सकती है।

विद्यास्रोत

वाचस्पति मिश्र ने त्रिलोचनाचार्य को अपना गुरु लिखा है⁴ और उनके विषय में लिखा है कि उन्होंने न्यायमञ्जरी⁵ नामक ग्रन्थ का निर्माण किया था। अतः कहा जा सकता है कि त्रिलोचनाचार्य उनके विद्यागुरु तथा न्यायमञ्जरी के रचयिता थे। श्री उदयनाचार्य ने भी तात्पर्य-परिशुद्धि के आरम्भ में त्रिलोचनाचार्य को वाचस्पति मिश्र का गुरु बताया है।⁶ किन्तु त्रिलोचनाचार्य का इस समय कोई ग्रन्थ उपलब्ध नहीं है। जयन्त भट्ट की 'न्यायमञ्जरी' निश्चित रूप से त्रिलोचनाचार्य की 'न्यायमञ्जरी' से भिन्न है क्योंकि इसमें आचार्य वाचस्पति का मत उद्धृत है⁷। अतः जयन्त भट्ट की 'न्यायमञ्जरी' आचार्य वाचस्पति मिश्र के पीछे की रचना है। यहाँ एक बात अवश्य ही विचारणीय है कि त्रिलोचनाचार्य की न्यायमञ्जरी का ज्ञान जयन्त भट्ट को रहा होगा या नहीं। यदि रहा होगा तो अपनी इस रचना का वही नाम क्यों रखा? प्रायः विद्वान् अपनी रचनाओं को नया नाम प्रदान किया करते हैं, जिससे किसी प्रकार की भ्रान्ति उत्पन्न न हो। इससे ज्ञात होता है कि जयन्त भट्ट को त्रिलोचनाचार्य की न्यायमञ्जरी का ज्ञान नहीं था। न्याय का एक उद्भट्ट प्रकार अपने पूर्वाचार्यों की कृति से अनभिज्ञ हो, यह भी सम्भव प्रतीत नहीं होता। ज्ञानश्री द्वारा आलोचित त्रिलोचनाचार्य की 'न्यायमञ्जरी' के स्थल जयन्त की 'न्यायमञ्जरी' में उपलब्ध नहीं होते और जयन्त की न्यायमञ्जरी ज्ञानश्री को पहली दृष्टि से कैसे बच गई? इस प्रकार 'न्यायमञ्जरी' की समस्या इस समय न्याय की एक जटिल ग्रन्थ बन गई है। जयन्त भट्ट के पुत्र द्वारा विरचित 'आगमदम्बर' नाम के नाटक से उसका समय वाचस्पति मिश्र के कुछ पश्चात् ठहरता है। बहुत सम्भव है कि काश्मीर और मिथिला के सुदूर प्रान्तों में रहने वाले

न्याय के प्रकाण्ड विद्वान् एक दूसरे की रचना-राशि से अपरिचित होते हुए अपने ग्रन्थों की रचनाएँ करते चले गए हों।

जयन्त भट्ट और आचार्य वाचस्पति मिश्र का परस्पर परिचय रहा हो अथवा नहीं, यह निश्चित रूप से कहा जा सकता है कि जयन्त भट्ट को आचार्य वाचस्पति मिश्र का गुरु मानना¹⁰ किसी प्रकार भी सम्भव नहीं। अतः यह निश्चित है कि आचार्य वाचस्पति के गुरु त्रिलोचनाचार्य थे और उनकी 'न्यायमञ्जरी' जयन्त की 'न्यायमञ्जरी' से भिन्न थी।

वाचस्पति मिश्र का चतुरस्र वैदुष्य उनके विशाल विद्यास्रोत का साक्षी है। आचार्य त्रिलोचन की छोड़कर आचार्य वाचस्पति मिश्र के विद्यास्रोत का विशेष पता नहीं लगता। त्रिलोचनाचार्य यदि वेदान्ती भी थे तो उनको मण्डन मिश्र के सम्प्रदाय का वह प्रकाश-स्तम्भ मानना होगा जिससे आचार्य वाचस्पति मिश्र की अन्तरात्मा संव्या विभासित थी। पक्षान्तर से वाचस्पति मिश्र का अन्य कोई मण्डन-सम्प्रदाय-दीक्षित शिलक मानना होगा। इस प्रकार सांख्य, योग आदि के विषय में भी कहा जा सकता है। व्याकरण, काव्य, कोष में प्रवीण विद्वान् अपने स्वयं श्रम से विविध विद्याओं का उपाजन कर सकते हैं, किन्तु उसका उपाजन साम्प्रदायिकता से वहिर्गत-सा क्षलकता रहता है। मीमांसाशास्त्र का स्वयं अनुशीलन कर एक ग्रन्थकार ने मीमांसा के पारिभाषिक शब्द 'विद्वद्वाक्य'¹¹ का असाम्प्रदायिक अर्थ कर डाला है। किन्तु वाचस्पति मिश्र की यह अनुपम विशेषता है कि उनके ग्रन्थ में कहीं भी असाम्प्रदायिकता की गन्ध नहीं है। उनका पूरा वाङ्मय साम्प्रदायिक गरिमा और भावगाम्भीर्य-सुलभ-समूर्जा से ओत-प्रोत है। उनके समय असाम्प्रदायिक तत्त्वों के मस्तक पर अनुपासितगुफता का भयंकर कलंक लगा दिया जाता था। कुछ दिनों के पश्चात् वही उपाधि गाली के रूप में परिणत हो गई थी। इस प्रकार इस तथ्य पर पहुँच जाना अत्यन्त स्वाभाविक है कि विभिन्न सम्प्रदायसिद्ध गुरु या गुरुजनों से ही उन्होंने विधिपूर्वक ज्ञान, विज्ञान और संज्ञान की प्राप्ति की थी।

साहित्य-सर्जन क्रम में सर्वप्रथम 'न्यायकणिका' का उल्लेख¹² वाचस्पति मिश्र ने किया है। 'न्यायकणिका' के आरम्भ में 'न्यायमञ्जरी' के तद्वर गुरुजन की नमस्कार करने का यदा तुक ? 'न्यायमञ्जरी', 'कोई न्यायरत्न', 'न्यायमाला', 'न्यायप्रकाश' के समान मीमांसा का ही ग्रन्थ होगा और उसके रचयिता कोई मीमांसाचार्य रहे होंगे, यह कहना कदापि सम्भव नहीं क्योंकि ऊपर कहा जा चुका है कि धीरे धीरे विद्वान् ज्ञानश्री ने त्रिलोचनाचार्य की जिम 'न्यायमञ्जरी' का उद्धरण और निराकरण प्रस्तुत किया है, वह न्याय का ही ग्रन्थ था, मीमांसा का नहीं। फिर मीमांसा-प्रकरण के आरम्भ में न्याय के आचार्य का उल्लेख यह सिद्ध कर रहा है कि वही न्यायाचार्य मीमांसा के भी उपदेक थे किन्तु उनके ऐश्वर्य से न्याय-क्षेत्र जितना जाज्वल्यमान हो रहा था उतना मीमांसाप्रांगण नहीं। मीमांसा-जगत् में भाट्ट (कुमारिल) क्षेत्र ही ऐसा है जो कि मण्डन सम्प्रदाय से परिरक्षित और परिचर्चित था। मण्डन मिश्र ने 'विधिविवेक' ग्रन्थ का निर्माण किया था विध्यर्थ का निरूपण करने के लिए। उसी पर 'न्यायकणिका' व्याख्या वाचस्पति ने लिखी। 'विधि-विवेक' पर 'न्यायकणिका' के निर्माण में बहुत सावधानी बरती गई है। ऐसा नहीं

संगता कि वह किसी विद्वान् का प्रथम प्रयास है। अतः इस ग्रन्थ की रचना के पूर्व उनके द्वारा अध्ययन अध्यापन की दीर्घकालिकता तथा पुष्कलता से सभी दार्शनिक तत्त्वों का मथन किया जा चुका था।

विद्यास्रोत का उद्गम-स्थल गुहजनों के पश्चात् सुहृत्प्राप्ति" माना जाता है। इस दृष्टि से भी वाचस्पति मिश्र का विद्यास्रोत सम्पन्न और प्रभावशाली था। आचार्य वाचस्पति मिश्र के जीवन की यह महती विशेषता थी कि उनका विद्यास्रोत उभयदृष्टि से सम्पन्न था। इसलिए पूरा दार्शनिक क्षेत्र उनकी अभिनव देनों के द्वारा पुनर्जीवित और समृद्ध हो गया था। उद्योतकर का रचना-प्रवाह अत्यन्त जीर्ण और शुष्कप्राय हो चला था। उसे नवजीवन प्रदान करते समय वाचस्पति मिश्र कह उठे थे, मैं पुण्य कर रहा हूँ—

‘उद्योतकरगधीना प्रतिजरतीनां समुद्धरणात्’

अर्थात् उद्योतकराचार्य की वागरूपी गी का जोर्णता के दलदल से उद्धार किया। निरिचत रूप में यह बड़े पुण्य का कार्य सम्पन्न हो गया। जैसे गंगा के क्षीण प्रवाह को मार्ग में पड़ने वाले स्रोतों से सम्पन्न और समृद्ध किया जाता है, इसी प्रकार ‘भामती’ के प्रखर विपुल-स्रोत ने शाकरभाष्य की तरंगिणी को नया रूप, अद्भुत बल तथा विस्तृत प्रभाव प्रदात किया, भले ही वह अपने को पवित्र करने का महाना" लेकर इसमें मिला हो। आशय यह है कि जिस प्रकार हिमाद्रि का विशाल वक्ष स्थल विविध मेघमालाओं से जल धाराएँ प्राप्त कर और उन्हें एक विशाल रूप देकर महानद के रूप में प्रवाहित कर विस्तृत समतल क्षेत्रों को आप्लावित किया करता है, इसी प्रकार वाचस्पति मिश्र के विशाल-मस्तिष्क ने विविध विद्या स्रोतों से विचार धाराएँ (ज्ञानधाराएँ) प्राप्त कर सम्पूर्ण दर्शन के विशाल वक्ष स्थल-क्षेत्र को आप्लावित कर दिया था। उनकी उदर, प्राजल, गहन और अथान्त लेखनी की सयता प्राप्त करने का साहस आज तक कोई लेखनी नहीं कर पायी है।

त्रैदुष्य

किसी विद्वान् का त्रैदुष्य उसकी भाषा शैली के सौष्ठव एवं भाव-भाष्मीय से निखरा करता है। आचार्य वाचस्पति मिश्र ने समग्र दर्शनों को अनुपम व्याख्या से ही विभूषित नहीं किया अपितु सभी दर्शन-क्षेत्रों को अपनी प्राञ्जल व अभिनव भाषा शैली से हरे भरे लता-मण्डप का वह रूप प्रदान किया जिसकी शीतल छाया में आज भी प्रत्येक सन्तप्त जिज्ञासु मनीषी विथानित और नवस्फूर्ति प्राप्त करता है। उदाहरण के रूप में भाषा शैली के कुछ स्थल प्रस्तुत किए जा रहे हैं—

(१) प्रतिभासमानता मात्र ही वस्तु सत्ता है—इस पर आपत्ति करते हुए वाचस्पति ने लिखा है—‘तथा सति मरुपु मरीचिचयमुच्चावचम् उच्चलसुगतरग-अगमालेयमभ्यर्णमवतीर्णा मन्दाकिनी इत्यभिसथाय प्रवृत्तस्तत्तोपमापीयापि विपातामु-पशमयेत्’” अर्थात् वस्तु के प्रतिभासमान = प्रतीयमान = प्रतीतिसमारूढ आकार की ही यदि सत् माना जाए तब मरुमरीचि में प्रतीयमान और उल्लसती हुई तरंगों वाले

प्रतीयमान जलाशय की सत्ता माननी पड़ेगी, तब उसमें अवगाहन करने और उसमें से जल की कुछ अंजुलियाँ पान करने से मानव का सन्ताप और तृप्ता दूर हो जानी चाहिए, किन्तु ऐसा होता नहीं, अतः प्रतीयमान मात्र को वस्तुसत्ता नहीं कहा जा सकता ।

(२) ब्रह्मसाक्षात्कार की संस्कारिता की सम्भावना के लिए पूर्वपक्षी कहता है—“मा भूद् ब्रह्मसाक्षात्कार उत्पाद्यादित्थः उपासनायाः, संस्कार्यस्तु अनिर्वचनीया-नाद्यविद्याद्वयापिधानापनयनेन भविष्यति, प्रतिसोरापिहिता नर्तकोव प्रतिसोरापनयद्वारा रंगव्यापृतेन”^{२३}

अर्थात् ‘श्रीहीन् अवहन्ति’ वाक्य-प्रतिपादित अवघात एक ऐसा संस्कारकर्म है जिसके द्वारा घान्य का तुप दूर हो जाता है और तण्डूल अनावृत हो जाते हैं, वैसे ही उपासना का एक ऐसा संस्कार कर्म है जिसके द्वारा ब्रह्म के दोनों आवरणों (मूलाविद्या एवं तूलाविद्या) का अपसारण हो जाता है तथा अनावृत ब्रह्म का साक्षात्कार हो जाता है । अतः उपासना में संस्कार्यकर्मता ब्रह्मसाक्षात्कार के प्रति बहुत सम्भावित है । अथवा इसे यों भी कहा जा सकता है—किसी रंगशाला का द्वार दो पदों से ढका है—दोनों पदों के उठते ही नर्तकी का साक्षात्कार होता है, दर्शक मुग्ध और कृतकृत्य हो जाते हैं क्योंकि बहुत दिनों से जिसकी यशोगाथा सुनते आए थे, जिसके रूप-लावण्य का चिन्तन अन्तः-स्थल पर खेला करता था, जिसकी दिदृक्षा सीमा पर पहुँच चुकी थी, उसका मोहक रूप सामने आने पर किस दिदृक्षु का हृदयपुण्डरीक न खिल उठेगा ।

(३) लौकिक या वैदिक रूप अर्थ में ही पदों की शक्ति का ग्रहण होता है, इस प्रकार के आग्रह से भरे हुए हठीले प्रभाकर का मुँहतोड़ उत्तर देने के लिए एक ऐसा महावाक्यरूपी ब्रह्मास्त्र प्रस्तुत किया जाता है जिसके सामने उसे नमस्तस्तक होकर यह मान लेना होगा कि इस वाक्य में न तो किसी कार्यार्थक तथ्य, सिद्ध, लोट् आदि का प्रयोग किया गया है और न यहाँ कोई कार्यार्थ विद्यमान है, अपितु पूरे का पूरा सिद्धान्त-निकरपारावार प्रस्तुत किया जाता है—“आखण्डलादिसिद्धविद्याधरगन्धर्वाप्सरःपरिवारो ब्रह्मलोकावतीर्णमन्दाकिनीपयःप्रवाहपातघोतकलघोतमयशिलातलो नन्दनादिप्रमदवनविहारिमणिमयशकुन्तकमनोयनिनदमनोहरः पर्वतराजः सुमेरुः”^{२४}

पर्वतराज सुमेरु का पौराणिक वर्णन कितना मनोहर है । गिरि-सम्राट् वह सुमेरु पर्वत है जिस पर महेन्द्रादि लोकपाल व देवतागण निवास करते हैं, जो सिद्ध विद्याधर, गन्धर्व एवं अप्सराओं के परिवार से परिपूर्ण है, जिसकी शिलाएँ ब्रह्मलोक से अवतीर्ण-मन्दाकिनी के विमल प्रवाह से घुलकर सुवर्णम आभा लिए दर्पण के समान चमक रही हैं, जिस पर नन्दनवन जैसे अनुपम उद्यानों में बहुवर्ण की मणियों से परिपूर्ण पक्ष वाले पक्षिगण मनोहर कलरव कर रहे हैं ।

(४) “इमाः सर्वाः प्रजा अहरहृगच्छन्त्य एतं ब्रह्मलोकं न विन्दन्ति”^{२५}—इस श्रुतिवाक्य का रहस्य समझाने के लिए कितना अच्छा उदाहरण उपस्थित किया जाता है—“यथा चिरंतननिरुद्धनिविडमलपिहितानां कलघोतंशकलानां पथि पतितानामुपसुपरि संचरद्भिरपि पान्थैर्घनायद्भिर्भावखण्डनिवह्विभ्रमेणैतानि नोपादीयन्ते”^{२६}

अर्थात् बहुत-दिनों ने जमे हुए-मैल से, कलुषित, सुवर्ण से परिपूर्ण भूमि पर परि-

प्रमणरत घनाभितापी मनुष्य सुवर्ण के खण्डों की पत्थर के निकम्मे टुकड़े समझकर हाथ नहीं डालता उसी प्रकार मुमुक्षुगण अपनी विराभिलपित धनराशि से परिपूर्ण धराधाम पर विचरण करते हुए भी अपनी निधि से अतभिज्ञ रहते हैं ।

(५) अन्वयव्यतिरेकप्रति युक्ति के आधार पर शरीर से भिन्न आत्मा की सत्ता सिद्ध करने के लिए दृष्टान्त दिया जाता है—“यथा स्रव्य चैत्रस्तारशवी व्याप्त-विकटदष्ट्राकरालाननामुत्तन्धवम्भ्रमन्मस्तकावचुम्बिलापूलामतिरोपाकण्डवस्तविशालवृत्त-सोचना रोमाचस्रचपोत्फुल्लभीषणा स्फटिकाचलभित्तिबिम्बतामभ्यमित्रीणा तनुमास्पाय स्वप्ने प्रतिबुद्धो गानुपीमात्मनस्तनु पश्यति तदोभयदेहानुगतमात्मानं प्रतिसंदधानो देहातिरिक्तमात्मानं निश्चिनोति ।”^{२०}

(६) परमेश्वर की जगद्-रचना एक फीडामात्र है जिसे वह बिना किसी प्रकार के श्रम के अनायास कर डालता है—इस सिद्धान्त को सुद्ध करने के लिए पुराणों से लेकर अपने समय तक के उदाहरण मिश्र जी प्रस्तुत करते हैं—“दृष्ट च यदल्पवीर्यबुद्धी-नामशवपमतिदुष्कर वा तदन्येषामनल्पबलवीर्यबुद्धीना सुशकमीपरकर वा । न हि चानरं मरिचिप्रभृतिभिर्नर्गर्न बद्धी नीरनिधिर्गघो भहासत्त्वानाम् । न चैष पापेन शिलीमुर्ध्नं बद्ध । न चाय न पीत सक्षिप्य चुलुकेन हेलयैव कलशयोनिना महामुनिना । न चाद्यापि न दृश्यन्ते लीलामात्रविनिमित्तानि महाप्रासादप्रमदवनानि श्रीमन्गुणरेन्द्राणायन्येषा मनसापि दुष्कराणि भरेश्वराणाम्”^{२१}

अर्थात् जिस काम को एक शक्तिहीन दीन मानव नहीं कर पाता उसे शक्ति-सम्पन्न सशम महापुरुष सहज में कर डालता है, अनाद्य महोदधि, जिस पर सेतुबन्ध की रचना एव उसके पी जाने का सामर्थ्य साधारण मानव में न होने पर भी, क्या हनुमान् जैसे महापराक्रमी, अर्जुन जैसे महाबली पुरुषपुंगवों के द्वारा वह नहीं बाँधा गया और अश्वत्थ जैसे महर्षियों ने क्या उस सागर को चुल्लुओं से नहीं पी डाला ? आज भी यह देखने में आता है कि अन्य स्वल्पबलवीर्य वाले राजाओं के द्वारा असाध्य कार्य अपार पीरुष एव ऐश्वर्य से सम्पन्न महाराज नृग के द्वारा सहज में ही सुसम्पन्न कर डाले जाते हैं, वैसे ही साधारण मानव द्वारा जगत् की रचना सोची भी नहीं जा सकती । किन्तु सर्वज्ञ सर्वशक्तिमान् परमेश्वर इसे अनायास कर डालते हैं ।

(७) “भीषोऽमाद् वात पवते भीषोर्देति सूर्ये” (ते० २।८)—इस श्रुति का आशय स्पष्ट करते हुए कहा गया है—

‘इतरयाऽतिचपलस्यूलबलवत्कल्लोभमालाकसितो जलनिधिर्दिलोपरिमण्डल-मवगितेत् । बडवानसो वा विस्फूर्जितज्वालावटिलो जगद्भ्रमसाद् भावयेत् । पवन प्रचण्डो वाऽकाण्डमेव ब्रह्माण्ड विघटयेत् ।’^{२२}

अर्थात् वह ब्रह्माण्डाधिनायक परमेश्वर जगत् की प्रत्येक इकाई को अपनी मर्मादा और सीमा में जकड़ कर रखता है, नहीं तो पृथ्वी-मण्डल से कई गुणा अधिक महासागर कभी भी ज्वार-भाटा के समय अपनी विकराल जलतरणों से पृथ्वी-मण्डल की धुला देता, उससे भी अधिक प्रचण्ड बडवानस की सघकती ज्वालाएँ कभी भी ब्रह्माण्ड की भ्रमसात् कर देती और अत्यन्त बलवेगशाली सर्वत्र के शकोरे विश्व को शककोर

कर रख देते। अतः मानना होया कि ईश्वर के भय से प्रत्येक भूत अपनी मर्यादा में सीमित और केन्द्रित है।

(८) वस्तु-साक्षात्कार किसी प्रकार की भावना, तर्क या कल्पना पर निर्भर नहीं रहा करता। अतः ब्रह्मसाक्षात्कार में किसी प्रकार की अविरल चिन्तना या भावनामयी प्रज्ञा का उपयोग सम्भव नहीं। इस तथ्य का विशदोकरण लोक-प्रसिद्ध निदर्शन के द्वारा किया जाता है—

“न सत्स्वनुमानविवृद्धं वह्निं भावयतः शीतानुरस्य शिशिरभरमन्धरतरकाय-
काण्डस्य स्फुरज्ज्वालाजटिलानलसाक्षात्कारः प्रमाणान्तरेण संवाचते।”^{३०}

अर्थात् चिन्तामयी प्रज्ञा की अभिव्यक्ति भावना के सन्तत प्रवाह की देन अवश्य है किन्तु उसका स्वरूप साक्षात्कार जैसा नहीं होता, कोई शीतपीडित दन्तवीणाप्रवीण प्राणी अग्नि के निरन्तर चिन्तन-मात्र से शरीर के शैत्य निवारण में सक्षम वह्नि-साक्षात्कार को प्रकट नहीं कर सकता। ठीक इसी प्रकार जिस ज्ञानाग्नि से सभी कर्म भस्मसात् हो जाते हैं, समस्त बन्धन प्रक्षीण हो जाते हैं तथा मोक्षपद का लाभ होता है, उसकी उत्पत्ति किसी प्रकार की भावना, चिन्तना, उपासनामन्त्र से सम्भव नहीं क्योंकि ब्रह्म-साक्षात्कार ब्रह्मस्वरूप है और उस ब्रह्म को उत्पन्न करने का साहस किसी प्रकार के कर्म में सम्भव नहीं, क्योंकि नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त-स्वभाव-ब्रह्म का निर्माण क्या कभी घटपट के समान किसी कर्म से हो सकता है ?

(९) ‘भामती’ के समान ही मिश्र जी की अन्य रचनाओं का सम्पूर्ण बाङ्गमय-कलेवर ललित सूक्तियों से अलंकृत पाया जाता है, उनके प्रदर्शन से अनपेक्ष्य लेख-विस्तार के भय से केवल एक ‘सांख्यतत्त्वकीमुद्दी’ का वाक्य उद्धृत कर इस प्रसंग को पूर्ण किया जाता है।

सांख्य-सम्मत प्रकृति की सुकुमारता एवं तत्त्वद्रष्टा पुरुष के प्रति प्रकृति की अप्रवृत्ति का उदाहरण रखा गया है—

“असूयंप्रपश्या हि कुलबधूरतिमन्दाक्षमन्धरा प्रमादाद् विगलितशिरोऽञ्जला
चेदालोक्यते परपुरुषेण, तदाऽसौ तथा प्रयतते, अप्रमत्तां ययैनां पुरुषान्तराणि न पुनः
पश्यन्ति।”^{३१}

अर्थात् जैसे कि विद्याल महलों की ऊँची चारदीवारी के घेरे में रहने वाली कुलबधू कभी बाहर निकलती है, लज्जिले नेत्रों को घेरों के पास की धरती पर गढ़ाये सकुचाती-सी बहुत मन्द गति से जा रही है। प्रमादवशा या उद्वत वायु की चपल हिलोर से धुँधट-पट कुछ छुल जाता है और किसी पुरुष की दृष्टि मुल्लमण्डल पर पड़ जाने का आभास जैसे ही होता है, वैसे ही इतनी सजग और सावधान होकर चलती है कि फिर वह पुरुष कभी भी उसका दर्शन नहीं कर पाता।

कथित सूक्तियों की चर्चा से यह परिस्फुटित हो जाता है कि वाचस्पति मिश्र की भाषा-शैली अत्यन्त संयत, मनोरम, प्रायः वेदभी तथा भौड़ी रीति का मिश्रित सम्पुट लिए विमल-प्रवाह-जाह्नवी के समान समस्त दार्शनिक क्षेत्र की उर्वरता और शादसता प्रदान करती हुई प्रवाहित होती है। इनकी भाषा पर स्पष्ट रूप से आचार्य मण्डन मिश्र,

योगभाष्यकार व्यास, भाष्यकार शंकर तथा आचार्यवर पतञ्जलि की भाषा का विशेष प्रभाव परिलक्षित होता है। केवल भाषा-शैली में ही यह प्राञ्जलता नहीं, भावगाम्भीर्य भी अत्यन्त श्लाघनीय है।

जैसा कि कृतियों में परिचय के अन्तर्गत बतलाने का प्रयास किया जाएगा कि सर्वप्रथम मिश्र जी ने भीमांसा का उपवन इसलिए सँवारा क्योंकि उसके सौरभ से सभी दर्शन सुरभित बने हुए हैं। इसीलिए कुमारिल भट्ट ने भीमांसा विद्या को अन्य विद्याओं का उपपटम्भक, पोषक माना है।^{३३} सभी दर्शनों की दृढ़ता का सूत्रपात वहीं होता है। पश्चात्तन सभी रचनाओं में मिश्र जी 'न्यायकणिका' को उद्धृत करते चले गए हैं।^{३४} विपक्षिणों के आक्षेप भी अधिक इसी अणु पर हुए हैं। इस अणु को मूर्च्छित करने का प्रयास इसीलिए उनका रहा है कि इसके भावों की अक्षय्य शक्ति से दूसरे दर्शन संचालित बने हुए हैं। 'भामती' जैसी भावी कृतियों का आधार 'न्यायकणिका' में ही मिश्र जी की भविष्याभिज्ञता में निहित एव निश्चित हो चुका था जिसका निर्देश स्पष्ट रूप से वे 'भामती' टीका में विषयों का प्रतिपादन करते हुए कर देते हैं।

(१) जैसाकि प्रभाकर की ओर से जो यह कहा गया था कि किसी ज्ञान को मिथ्या विषय-व्यभिचारी मानने पर सभी ज्ञानों पर से मनुष्य का विश्वास उठ जाएगा और ज्ञान-मूलक व्यवहार विलुप्त हो जाएगा, उस कथन का निराकरण स्वन प्रामाण्यव्युत्पादन के समय 'न्यायकणिका' में विस्तृत रूप से किया गया है।^{३५}

(२) 'सामान्यतोद्वेष्ट वा' के द्वारा जगत्कर्त्ता ब्रह्म का अनुमान जो तार्किक लोग किया करते हैं उसका परोक्षण और निराकरण 'न्यायकणिका' में कर दिया गया है।^{३६}

(३) तार्किकमतसम्मत शब्द की अनिश्चयता और अस्थिरता का निराकरण 'न्यायकणिका' में पर्याप्त रूप से किया जा चुका है।^{३७} अब उस पर यहाँ और अधिक कहने की आवश्यकता नहीं है।

इस प्रकार 'न्यायकणिका' में विवादास्पद विषयों पर विचार करते हुए मिश्र जी इतनी गहराई में चले गए हैं कि अन्यत्र उसपर सोचे-समझे बिना पूर्ववर्चा का उद्धरण मात्र देकर उसे छोड़ देते हैं।

इसी भाँति 'तात्पर्यटीका' में स्थान-स्थान पर भावगाम्भीर्य का दर्शन होता है। 'भामती' तो उनकी अन्तिम कृति होने से उन्हें सबसे अधिक बढ़कर प्रियतमा रही होगी। उसमें सभी बातों को अन्तिम रूप दे दिया गया है जिसके ऊपर कुछ अधिक कहने का साहस आज तक किसी विद्वान् ने नहीं किया।

कृतियाँ

'भामती' के अन्त में वाचस्पति मिश्र ने अपनी कृतियों का उल्लेख किया है।^{३८}

उदनुसार इनके लिये ग्रन्थ इस प्रकार हैं—

(१) न्यायकणिका

(२) ब्रह्मवत्त्वसमीक्षा

(३) तत्त्वबिन्दु

- (४) न्यायवातिकतात्पर्यटीका
- (५) न्यायसूचीनिबन्ध
- (६) सांख्यतत्त्वकौमुदी
- (७) तत्त्ववैशारदी
- (८) भामती ।

(१) न्यायकणिका (मीमांसा)

जैमिनि (लगभग २०० ई० पू०) के मीमांसा-सूत्रों पर भट्टमिश्र^{२६}, हरि तथा भावदास^{२६}, हरि तथा उपवर्ष (शास्त्रदीपिका में उल्लेख)^{२०} ने टीकाएँ लिखीं। शबरस्वामी (०५७ ई० पू०)^{२१} ने भाष्य लिखा। यही भाष्य परवर्ती मीमांसा-कृतियों का आधार बना। इस पर एक अज्ञातनामा लेखक ने, जिसे कि प्रभाकर ने वार्तिककार कहकर पुकारा है तथा कुमारिल ने जिसका 'यथाहुः' कहकर उल्लेख किया है, शबर-भाष्य पर टीका लिखी। डॉ गंगानाथ झा के अनुसार^{२२} शबर-भाष्य पर प्रभाकर ने जो 'बृहती' नामक टीका लिखी है, वह इसी वार्तिककार की कृति पर आधारित है। 'बृहती' पर शालिकनाथ मिश्र ने 'ऋजुविमला' टीका लिखी। कुमारिल भट्ट ने शबर-भाष्य के प्रथम अध्याय के प्रथम पाद पर 'श्लोकवार्तिक' तथा प्रथम अध्याय के द्वितीय पाद से तृतीय अध्यायान्त भाष्य पर 'तन्त्रवार्तिक' टीकाएँ लिखीं। शेष अध्यायों पर 'ट्टप टीका' लिखी। मण्डन मिश्र ने 'विधिचिद्वेक' तथा 'मीमांसानुक्रमणी' नामक स्वतन्त्र ग्रन्थ लिखे। उन्होंने तन्त्रवार्तिक पर भी टीका लिखी है।

मण्डन मिश्र ने 'विधिचिद्वेक' ग्रन्थ की रचना-विधि के स्वरूप का निर्णय करने के लिए की है जैसाकि स्वयं उन्होंने बारम्ब में प्रतिज्ञा की है—

“साधने पुण्यार्थस्य संगिरन्ते त्रयीविदः ।
घोषं विधौ समायत्तमतः स प्रविचिच्यते ॥”

इस ग्रन्थ पर वाचस्पति मिश्र ने 'न्यायकणिका' नाम की व्याख्या लिखी है। यह व्याख्याग्रन्थ वाचस्पति मिश्र की समस्त रचनाओं में प्रथम स्थानाभिपिक्त माना जाता है। पूर्वमीमांसा विषय पर सर्वप्रथम लेखनी उठाने का भी एक विशेष तात्पर्य है। कोई ऐसा भारतीय दर्शन नहीं जिसमें मीमांसा का अवलम्बन न लिया गया है। कुमारिल भट्ट ने भी लिखा है—

“मीमांसाख्या तु विद्येयं बहुदिशान्तराश्रिता ।”

अतः समस्त दर्शन जिस शक्ति से शक्तिमान् बने हों उस शक्ति का संचय परमा-यशक था। दूसरी एक बात यह भी हो सकती है कि मण्डन मिश्र की प्रांजल भाषा-शैली का अभ्यास करना आवश्यक था। इसका प्रभाव उनकी समस्त रचनाओं में अबाध रूप में परिलक्षित होता है।

वाचस्पति मिश्र ने अपनी कृतियों में जैसे 'न्यायकणिका' का उल्लेख किया है वैसे 'न्यायकणिका' में अपनी किसी अन्य कृति का उल्लेख नहीं किया। इसी से निश्चित

होता है कि यह उनकी प्रथम कृति है। उन्होंने अपनी इस प्रथम रचना को सोच-समझकर रच-रचकर बनाने का प्रयत्न किया है। जैसे शब्द-शैली में मण्डन मिश्र, योगभाष्यकार की उन्नत भाषा-शैली को अपनाया वैसे ही काव्य-शैली के लिए कालिदास का अनुकरण करते हुए शिखरस्य काव्य-शैली चुनी। उसका एक उदाहरण प्रस्तुत है—

भुवनभवनस्वप्न-प्वस-प्रबाधविधापिने
भवभयभिदे तुभ्य भेत्रे पुरां तिसृगामभि ।
क्षितिद्रुतवहसंप्रज्ञान्मः प्रभंजनचन्द्रमस्-
सपनविषयदित्पटौ मूर्ता नमो भवविधत्ते ॥^{११}

वाचस्पति के इन शब्दों में कालिदास के 'अभिज्ञानशाकुन्तलम्' के प्रथम सप्त-श्लोक का भाव प्रतिबिम्बित है।^{१२}

वाचस्पति ने गहन दार्शनिक सिद्धान्तों को लोकोक्तियों के द्वारा सुगम बनाने का मार्ग अपनाया है। अत्यन्त प्रेमास्पद एव कमनोय वस्तु के ग्रहण में अम्पासवृत्ति की हेतुता स्पष्ट करते हुए कहते हैं—“श्वथूरेकेन गवाक्षेण वीक्ष्य जयामातारमपरेण वीक्षते प्रीतिविक्षेपादिति।”^{१३}

वाचस्पति मिश्र ने इस व्याख्या में केवल प्रतिपाद्य प्रमेय-राशि का विशदीकरण ही नहीं किया अपितु प्रसंगत मतान्तरो की सजीव शब्दों में गम्भीर आलोचना भी प्रस्तुत की है तथा कुछ मुख्य सिद्धान्त स्थिर किये हैं जिनका अपनी पश्चाद्मावी 'भामती' जैसी रचनाओं में वे पुष्कल उद्धरण देते चले गए हैं।^{१४} 'न्यायकणिका' के उन सिद्धान्तों का खण्डन बौद्ध दर्शन के उद्भट विद्वान् ज्ञानथी और रत्नकीर्ति (दशम शताब्दी पूर्वार्द्ध)^{१५} ने अपनी निबन्धावलियों में किया है। वाचस्पति मिश्र ने 'न्यायकणिका' में प्रभाकर मत की मण्डन मिश्र से भी बड़ चढ़कर ठीकी आलोचना की है। स्थान-स्थान पर 'प्रकरण-पत्रिका', 'ऋतु विमला' एव 'वृहती' के तथाकथित सिद्धान्तों को उन्ही शब्दों में रखकर निरस्त किया है।

किसी भी विषय पर लिखते समय मिश्र जी की दृष्टि अपने दर्शन-परिचार से लेकर बाहर के दार्शनिक परिवारों पर बराबर रमो रहती है। अतः 'न्यायकणिका' जैसे प्राकरणिक, एकांगी विषय के निरूपण में भी अरतु प्रभाकर से लेकर विष्णुनाम, धर्म-कीर्ति-पर्यन्त सभी दार्शनिकों की आलोचना कर डाली है।^{१६}

'न्यायकणिका' के आरम्भ में अपने गुरु की 'न्यायमञ्जरी' नाम की रचना का उल्लेख^{१७} किया है। अतः इनके विद्यागुरु शिलोचनाचार्य ने न्यायमञ्जरी नामक कोई ग्रन्थ रचा था—यह प्रतीत होता है। जयन्त भट्ट की 'न्यायमञ्जरी' से यह न्याय-मञ्जरी भिन्न थी जो अभी तक उपलब्ध नहीं है। वाचस्पति मिश्र ने 'न्यायकणिका' के आरम्भ में विष्णु और शंकर धर्मों की समान रूप से वन्दना की है, अतः ये शंभू या वैष्णव की भाग्यता की कट्टरता से परे प्रतीत होते हैं, जैसा कि प्रायः विद्वानों की उनके लिए शंभू होने की धारणा प्रचलित है।^{१८}

‘न्यायकणिका’ की रचना को देखकर ऐसा प्रतीत होता है मानो ‘सत्यं शिवं सुन्दरम्’ के समन्वयरूप इसी रचना की वेदिका पर बैठकर वाचस्पति मिश्र ने समग्र दार्शनिक स्वाध्याययज्ञ का अनुष्ठान कर दार्शनिक साम्राज्य की प्राप्ति की हो।

(२) ब्रह्मतत्त्व समीक्षा

आचार्य मण्डनमिश्र (४०० ई०)^{१६} की ‘ब्रह्मसिद्धि’ पर यह एक सफल टीका है। वाचस्पति मिश्र ने इसकी रचना न्यायकणिका के अनन्तर की थी जैसाकि ‘भामती’ में उन्होंने अपनी रचनाओं का क्रम प्रस्तुत किया है।^{१७} दुर्भाग्य से यह टीका उपलब्ध नहीं है। इसका पता केवल वाचस्पति के स्वनिर्मित अन्य ग्रन्थों में प्रदत्त उद्धरणों से लगता है।^{१८} ‘ब्रह्मतत्त्वसमीक्षा’ और ‘न्यायकणिका’ जैसी प्रमेय-वहूल व्याख्याओं के रचयिता होने के कारण ही वाचस्पति मिश्र को कुछ विद्वानों ने ‘मण्डनपृष्ठसेवी’ कह डाला है।^{१९}

(३) तत्त्वबिन्दु

आचार्य मण्डनमिश्र के रचनानुक्रम का सम्भवतः अनुगमन करते हुए मण्डनमिश्र की ‘विधिविवेक’ और ‘ब्रह्मसिद्धि’ पर क्रमशः व्याख्याएँ लिखकर उनकी तीसरी रचना ‘स्फोट-सिद्धि’ पर मिश्र जी व्याख्या लिखना चाहते थे किन्तु ‘स्फोट-सिद्धि’ में प्रतिपादित सिद्धान्तों से वैमत्य होने के कारण स्फोट सिद्धान्त का निराकरण करने के लिए कुमारिल भट्ट के मतवाद को अपनाकर शाब्दबोध प्रक्रिया पर प्रकाश डालने के लिए ‘तत्त्वबिन्दु’ की रचना की। इस ग्रन्थ का पूरा नाम ‘शब्दतत्त्वबिन्दु’ परम्परा से प्रचलित है। अर्थात् शब्दमहोदधि का एक कण, एक बिन्दु इस ग्रन्थ में प्रस्तुत किया गया है।

वेदान्त में ‘व्यवहारे भाट्टमयः’ की कहावत प्रचलित है। अतः ‘तत्त्वबिन्दु’ की प्रक्रिया भाट्टगामी^{२०} होने पर भी वेदान्त-सम्मत कही जा सकती है। अतः आफरेण्ट की सूची^{२१} में इस ग्रन्थ की गणना वेदान्त-ग्रन्थों में करना अधिक असंगत प्रतीत नहीं होता।

वस्तुतः मीमांसा-दर्शन के भाष्यकार शबर स्वामी ने शब्द के विषय में व्यवस्था की है^{२२} कि वक्ता के मुख से उत्पन्न ध्वनि से अभिव्यक्त होने वाला वर्णात्मक शब्द ही अर्थ का बोध कराता है। वर्ण उद्भववाभिभवशाली हैं, किसी वाक्यगत वर्णवली के पूर्व-पूर्व अभिव्यक्त वर्णों के संस्कार से संस्कृत जन्तित वर्ण की उपलब्धि अर्थबोध कराती है। मीमांसा-वास्तिककार कुमारिल भट्ट ने उसी सिद्धान्त का दृढीकरण अपने ‘भूलोकवास्तिक’ के शब्द-प्रकरण में बड़े ऊहापोह के साथ किया है। इन्हीं भाट्ट सिद्धान्तों का दिग्दर्शन तत्त्वबिन्दु में कराया गया है। स्फोटवाद का खण्डन भी शबर स्वामी और कुमारिल भट्ट के मतानुसार ही किया गया है। भर्तृहरि, मण्डनमिश्र जैसे उद्भट आचार्यों द्वारा समुद्भावित स्फोटवाद वाचस्पति मिश्र को नहीं रचा। अतः मण्डनमिश्र के लिए ‘आचार्यः’ जैसे सम्मानसूचक शब्दों का प्रयोग करते हुए भी ‘दोषा वाच्या गुरोरपि’ की तीखी कत्तीटी पर कसकर मण्डनमिश्र आदि का शब्द के विषय में खण्डन तत्त्वबिन्दु में किया गया है।

(४) न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका (न्याय)

अक्षवाह प्रणीत न्याय सूत्रों पर पक्षिल स्वामी का संक्षिप्त भाष्य है। उस भाष्य की बृहत्काय व्याख्या 'वार्तिक' उद्योतकर भारद्वाज ने लिखी। इसका महत्त्व दार्शनिकों में इतना बढ़ा कि उद्योतकर-सम्प्रदाय ही प्रसिद्ध हो गया। शान्तरक्षित जैसे प्रौढ बौद्ध नैयायिकों ने उद्योतकर की आलोचना करते हुए उनके प्रत्येक सिद्धान्त का छण्डन 'तत्त्वसंग्रह' में किया है। आचार्य वाचस्पति मिथ्र ने उन सब छण्डनों का भूँहूँह उत्तर देने के लिए वार्तिक पर विशाल 'न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका' की रचना की।^{१६} इसी के नाम पर न्यायजगत् वाचस्पति मिथ्र को टीकाकार या तात्पर्यार्थार्य के नाम से जानता है। इनके समय उद्योतकर की भाषा एव भाषों की समझना नितान्त कठिन हो गया था। स्वयं मिथ्रजी ने ग्रन्थ के आरम्भ में कहा है—

इच्छामि किमपि पुण्यं दुस्तरकुनिबन्धपङ्कमन्ताम् ।

उद्योतकरगवीनामतिजरतीनां समुद्ररणात् ॥^{१७}

बौद्धन्याय के साथ भयकर संघर्ष करना इस टीका का प्रधान लक्ष्य था। यों तो सूत्रों से लेकर पूर्ण व्याख्यासम्पत्तिपर्यन्त न्यायदर्शन एक बड़ा बड़ा असाढ़ा है जिसमें दिङ्नाग, धर्मकीर्ति, शान्तरक्षित, कमलघोल, शान्धी, रत्नकीर्ति, प्रभाकर जैसे वाद-वृषभों के साथ पुरे धैर्य पेश के साथ बौद्धिक नैयायिकों ने कई सौ वर्षों तक मल्लयुद्ध किया है। इनमें उद्योतकर और वाचस्पति मिथ्र का भौतिक महत्त्व है। यद्यपि इनके पूर्ववर्ती विश्वरूपाचार्य (वार्तिककार) एव शबिटीकार जैसे महत्त्वपूर्ण व्याख्या ग्रन्थकारों का निर्देश यत्र-तत्र मिलता है किन्तु उनके ग्रन्थों के इस समय उपलब्ध न होने के कारण उनके वैदुष्य के मूल्यांकन एव वाचस्पति पर उनके प्रभाव के विषय में कुछ नहीं कहा जा सकता। वाचस्पति मिथ्र के समकालीन आचार्य भास्वरंजन ने अपने 'न्यायभूषण' में बौद्धों और जैनों का प्रबल छण्डन किया है, किन्तु वाचस्पति मिथ्र का छण्डन अपने ढंग का निराला है।

इस टीका का महत्त्व एव गाम्भीर्य इसी बात से परिलक्षित हो जाता है कि महान् नैयायिक उदयनाचार्य इस पर 'तात्पर्य परिशुद्धि' नाम की व्याख्या आरम्भ करने से पहले स्वप्न से बचने के लिए सरस्वती से प्रार्थना करते हैं^{१८}—हे सरस्वति मा ! मैं बार-बार साजलि प्रार्थना करता हूँ कि तू सजग—सावधान होजा—वाचस्पति के लेख की व्याख्या करते समय कहीं मैं किसल न जाऊँ। वाचस्पति के भावगर्भित सुन्दर पद-कदम्ब और उनका अर्थगाम्भीर्य मेरी पहुँच के परे न रह जाय।

'तात्पर्यटीका' में वाचस्पति मिथ्र ने अपनी रचनाओं में से 'न्यायकणिका', 'तत्त्वबिन्दु', 'तत्त्वसमीक्षा' का उल्लेख किया है^{१९} एव 'भामती' के अन्त में अपनी रचनाओं का जो निर्देश^{२०} किया है उसमें भी 'न्यायकणिका', 'तत्त्वबिन्दु', 'तत्त्वसमीक्षा' के बाद न्यायनिबन्ध (तात्पर्यटीका) का क्रम निर्देश है, अतः उनके पश्चान् ही 'तात्पर्य-टीका' की रचना हुई।

'तात्पर्यटीका' में वार्तिक की व्याख्या के अतिरिक्त भाष्य के उन दुरूह स्थलों

का विमलीकरण भी किया गया है जिन्हें वास्तिककार ने छोड़ दिया था। वास्तिककार की कई जगह आलोचना भी कर दी है।^{११}

(५) न्यायसूचीनिबन्ध (न्याय)

न्यायसूत्रों का प्राकरणिक गुम्फन इस स्वल्पकाय ग्रन्थ में किया गया है। संभवतः मिश्र जी के समय न्यायसूत्रों की प्राकरणिक योजना विवादास्पद बन गई थी, अतः इस सूची की रचना करनी पड़ी। इसमें सबसे महत्त्वपूर्ण वह उल्लेख है जिसके आधार पर वाचस्पति मिश्र की ठीक-ठीक तिथि का ज्ञान होता है—

न्यायसूचीनिबन्धोऽसाक्षकारि सुधियां मुदे ।
श्रीवाचस्पतिमिश्रस्तु यत्वंकथनुवत्सरे ॥^{१२}

यह उल्लेख वाचस्पति मिश्र के समय निर्धारण में किस प्रकार सहायक है— इसका विवेचन पीछे किया जा चुका है।

(६) सांख्यतत्त्वकौमुदी (सांख्य)

'सांख्यतत्त्वकौमुदी' सांख्यान्तर्य ईश्वरकृष्ण (२०० ई० के लगभग)^{१३} की सांख्यकारिकाओं पर महत्त्वपूर्ण एवं संक्षिप्त व्याख्या है। वाचस्पति मिश्र ने 'सांख्यतत्त्वकौमुदी' में प्राचीन सांख्यग्रन्थ 'राजवास्तिक' के कतिपय पदों का उल्लेख किया है।^{१४} जयन्त भट्ट ने भी 'न्यायमञ्जरी'^{१५} में लिखा है—'यसु राजा व्याख्यातवान् प्रतिरामि-मुद्ये वर्तते तेनाभिमुख्येन विषयाध्यवसायः प्रत्यक्षमिति'।^{१६} यह उद्धरण भी 'युक्ति-दोषिका' में विद्यमान है।^{१७} अतः 'राजवास्तिक' नाम का कोई व्याख्या-ग्रन्थ अवश्य रहा होगा।

वाचस्पति मिश्र ने 'सांख्यतत्त्वकौमुदी' में अपनी 'न्यायवास्तिकतात्पर्यटीका' का न केवल उल्लेख^{१८} किया है अपितु उसकी पंक्तियों को भी उद्धृत किया है।^{१९} अतः उन्होंने 'तात्पर्यटीका' की रचना के पश्चात् 'सांख्यतत्त्वकौमुदी' की रचना की होगी।

(७) तत्त्ववैशारदी (योग)

योग-भाष्य के गम्भीर भावों को प्रकाशित करने के लिए 'तत्त्ववैशारदी' व्याख्या की रचना की गई। इस ग्रन्थ में 'न्यायकारिका' एवं 'श्रुत्यतत्त्वसमीक्षा' का उल्लेख है।^{२०} 'तत्त्ववैशारदी' में वाचस्पति मिश्र ने ८४ वाक्यों की कलावाजी का प्रदर्शन भले ही न किया हो, योग के गम्भीर प्रमेय और दार्शनिक पक्ष पर विशेष प्रकाश डाला है। व्याख्या के नामकरण से भी मिश्र जी ने यही भाव प्रकट किया है। योगशास्त्रसम्मत तत्त्वों का विशारदीकरण उसमें वैसे ही किया गया है जैसे श्रुतिसिद्धि-प्रतिपादित तत्त्वों की समीक्षा उसको व्याख्या 'तत्त्वसमीक्षा' में तथा सांख्यशास्त्रीय तत्त्वों का प्रकाश 'तत्त्वकौमुदी' में किया गया है। 'तत्त्ववैशारदी' का अध्ययन पाठक की बलात् यह अनुभव करा देता है कि योग तत्त्व का आचार्य-परम्परा-प्राप्त रहस्य उन्हें सुलभ था। 'योग-

वार्तिक' के रचयिता विज्ञानभिक्षु ने मिश्र जी के व्याख्यान की समालोचना स्थान-स्थान पर की है। 'योगवार्तिक' का अध्ययन करने से यह बात स्पष्ट हो जाती है कि विज्ञान-भिक्षु ने केवल पौराणिक उपदेशों के आधार पर मिश्र जी की आचार्य-परम्परा-प्राप्त विद्या को चुनौती दी है और यथार्थतः वाचस्पति मिश्र की मान्यताओं का निराकरण करने में वे असमर्थ हो रहे हैं। अप्राप्तगिक होने से इसका प्रतिपादन यहाँ नहीं किया जा रहा है। ३

(८) भामती (वेदान्त)

ब्रह्मसूत्रों के शाकरभाष्य पर वाचस्पति मिश्र की 'भामती' टीका अपना विशिष्ट स्थान रखती है। यद्यपि 'भामती' से पूर्व भी शाकरभाष्य पर शाकर के साक्षात् शिष्य पद्मपादाचार्य 'पञ्चपादिका' नाम की टीका लिख चुके थे किन्तु वह केवल चतुःसूत्री-पर्यन्त ही है। अतः शाकरभाष्य के गूढ़ रहस्य को समझने के लिए 'भामती' का अध्ययन अनिवार्य एव अनुपेक्षणी है।

इस रचना के नामकरण के सम्बन्ध में कई प्रकार की किंवदन्तियाँ हैं। एक किंवदन्ती के अनुसार वाचस्पति मिश्र अध्ययन लेखन में इतने तल्लीन रहे कि घर-गृहस्थी का ध्यान ही न रहा, वृद्धावस्था के द्वार तक जा पहुँचे किन्तु अपनी पत्नी (भामती) की कभी खोज-खबर ही न ली। एक दिन प्रसंगवश पत्नी के द्वारा सन्तानहीनता की शिकायत करने पर उन्होंने कहा कि जब अब तक उस और नहीं गया तो अब क्या जाऊँगा। अपने नाम को चलाने के लिए ही सन्तान की आवश्यकता होती है। मैं अपनी रचना का नाम तुम्हारे नाम पर रखूँगा। इस प्रकार अपनी पत्नी के नाम पर उन्होंने अपनी रचना का नाम 'भामती' रखा।

एक अन्य किंवदन्ती के अनुसार आद्य शंकराचार्य की शिष्य परम्परा में किन्हीं 'शंकराचार्य' ने शाकर भाष्य पर टीका लिखने के लिए वाचस्पति मिश्र से आग्रह किया था तथा इस आग्रह को मनवाने में भामती (वाचस्पति मिश्र की पत्नी) का विशेष हाथ था। अतः उन्हीं के नाम पर ही उन्होंने अपनी इस रचना का नाम 'भामती' रखा।

कुछ लोगो के अनुसार इनकी लडकी का नाम भामती था, उसी के नाम पर इस कृति का नाम भी 'भामती' रखा गया। कुछ लोगों का यह भी कहना है कि इनके ग्राम का नाम भामहू था—उसी के नाम पर इस कृति को 'भामती' नाम से विधुयित किया गया।

'भामती' वाचस्पति मिश्र की अन्तिम रचना है। इसमें उनकी परिपक्व दार्शनिक मनीषा के दर्शन होते हैं। यह टीका न केवल शाकर भाष्य के रहस्य का समुद्धाटन करती है अपितु विरोधी मतों को ध्वस्त करने हेतु एव स्व सिद्धान्त स्थापनार्थ स्वतन्त्र मनीषा का परिचय भी प्रस्तुत करती है। इसलिए वेदान्त में 'भामती' की अपनी स्वतन्त्र सत्ता है। 'भामती-अस्थान' की उपेक्षा करना परवर्ती वेदान्तो लेखकों के लिए सम्भव न रहा।

'भामती' के अध्ययन से एक बात और सामने आती है। वह यह कि इसकी

रचना करते समय वाचस्पति के सामने चार उद्देश्य थे—(१) शंकरभाष्य की विद्वृत्ति, (२) विरोधी मतों को तर्क प्रहार से छ्वस्त कर वैदिक मार्ग की रक्षा^{१३}, (३) श्रुति सागर के मन्थन से ब्रह्मामृत का आविष्कार तथा (४) शंकर और मण्डन मिश्र के दो विभिन्न मतों का टीका के माध्यम से एक मंच पर प्रस्तुतीकरण ।

इसमें लेशमात्र भी सन्देह नहीं कि भामतीकार अपने उद्देश्यचतुष्टय में पूर्णतः सफल हुए हैं ।^{१४} इतनी अधिक सफलता प्रायद ही किसी अन्य टीकाकार को मिली हो । उनकी टीका के महत्त्व को प्राचीन व अर्वाचीन विद्वानों ने मुक्तहृदय से स्वीकार किया है ।^{१५}

सन्दर्भ

१. इन्होंने अपने इस ग्रन्थ की रचना श्रीहर्ष के 'खण्डनघण्टशाश' का खण्डन एवं द्वैतमत का समर्थन करने के लिए की थी ।
२. श्री पाण्डुरंग वामन काणे ने अपनी पुस्तक 'History of Dharmasāstra' Vol I (पृ० १०५) में इनका समय ई० सन् १४५० एवं १४८० के मध्य निश्चित किया है । इनकी कृतियों के नाम हैं—आचार-चिन्तामणि, आह्निक-चिन्तामणि, कृत्य-चिन्तामणि, तीर्थ-चिन्तामणि, द्वैत-चिन्तामणि, नीति-चिन्तामणि, विवाद-चिन्तामणि, व्यवहार-चिन्तामणि, शुद्धि-चिन्तामणि, शूद्राचार-चिन्तामणि, धादचिन्तामणि, तियि-निर्णय, द्वैतनिर्णय, महादाननिर्णय, शुद्धिर्णय, कृत्यमहार्णव, गंगाभक्ति-तरंगिणी, गयाश्राद्धपद्धति, चन्द्रधेनुप्रमाण, दत्तकविधि, पितृ-भक्ति-तरंगिणी, कृत्य-प्रदीप । —History of Dharmasastra, Vol. I, p. 399—405
३. "न्यायसूत्रीनिबन्धोऽज्ञावकारि सुधियां मुदे ।
वाचस्पतिमिश्रस्तु वस्वङ्कवमुवत्तरे ॥" —न्या० सू० नि०
- * "धरो ध्रुवश्च सोमश्च विष्णुश्चैवानिलोऽनलः ।
प्रत्यूषश्च प्रभासश्च वसवोऽष्टौ क्रमात् स्मृताः ॥" इति भरतः ।
"द्यापो ध्रुवश्च सोमश्च धरश्चैवानिलोऽनलः ।
प्रत्यूषश्च प्रभासश्च वसवोऽष्टौ प्रकीर्तिताः ॥" इति महाभारते ।
४. वलदेव उपाध्याय : 'वाचस्पति मिश्र के देश तथा समय' —मिश्रवाणी
५. तर्काम्बरांक-प्रमितेऽप्यतीतेषु शकाब्दतः ।
वर्षेषु दयनश्चक्रे सुबोधो लक्षणावलीम् ॥ —लक्षणावली, अन्तिम श्लोकावली
६. History of Indian Logic, P. 341
७. Ibid, p. 133
८. सरस्वती भवन स्टडीज, भाग-३, न्यायग्रन्थ सम्बन्धी लेख ।
९. 'A History of Indian Philosophy', Vol. II, p. 147
१०. (क) "न चाद्यापि न दृश्यन्ते लीलामात्रनिर्मितानि महाप्रासादप्रमदयनानि
श्रीनन्मृगनरेन्द्राणामन्येषां मनसापि दुष्कराणि नरेश्वराणाम्"
—भामती, पृ० ४८१, २।१।३३। 'लोकवत्तुलीलार्कवत्पम्'

- (ख) नृपान्तराणां मनसाप्यगम्या भ्रूक्षेपमात्रेण चकार कोतिम् ।
 कार्तस्वरासारसुपूरितापंसायं स्वयं शास्त्रविचक्षणश्च ॥५॥
 नरेश्वरा यन्चरितानुकारमिच्छन्ति कतुं न च पारयन्ति ।
 तस्मिन् महीपे महनीयकीर्ती श्रीमन्नुगेऽकारि मया निबन्ध ॥६॥

—भामती, अन्तिम श्लोक

११. 'नृणां गति' ए रूप अर्थ करिते नृगशब्देर अर्थ सिद्ध ह्य । 'नर समूहे गतिर्वा' आश्रय बलिते धर्म के बुझाइते पारे । अतएव नृगशब्दे धर्मपाल के बुझाइते पारे । भामतीर अन्यत्र ३ राजा नृगेर उल्लेख देखा जाए । २-१-३३ सूत्रेर व्याख्याप्रसंग वाचस्पति भामती ते लिख्या छेन—'न चाद्यापि न दृश्यन्ते लोलाभात्रविनिमित्तानि महाप्रासादप्रमदवनानि श्रीमन्नुगनरेन्द्राणामन्येषां मनसापि दुष्कराणि नरेश्वराणाम् राजा नृगेर पक्षे महाप्रासादादिनिर्माण सीसामात्र.....'

—वेदान्त दर्शनेर इतिहास, पृ० ३२७, प्रथम भाग

+ ६० 'मित्रवापी' वाचस्पति अङ्क, पृ० ७५

१२. 'History of Indian Logic', p. 323

१३. 'A History of Indian Philosophy, Vol, II, p. 171

१४. त्रिलोचनगुरुस्नीतमार्गानुगमनोन्मुखे ।

यथामान यथावस्तु व्याख्यातमिदमीदृशम् ॥ —न्या० वा० ता० टी०, पृ० १३३

१५. अज्ञानतिमिरशमनीं परदमनीं न्यापमञ्जरी श्चिराम् ।

प्रसवित्रे प्रमवित्रे विद्यातरवे नमो गुरवे ॥

—न्यायक० के प्रारम्भिक श्लोक, स० ३

१६. "त्रिलोचनगुरो सकाशादुपदेशरसायनमासादितम्..."—न्या० वा० ता० टी०, पृ० ७०

* See 'History of Indian Philosophy', Vol. II, p. 119

१७ वाचस्पति शैरोसा : भारतीय दर्शन, पृ० २०६

१८. "य एव विद्वान् पौर्णमासी यजते" इस प्रकार के विद्वत्पदपठित वाक्यो को भीमासा में विद्वद्वाक्य कहा जाता है । किन्तु एक ग्रन्थकार ने इसका अर्थ 'विदुषा वाक्यम्' किया है—"विदुषा वाक्य विद्वद्वाक्यम्"

—मी० न्या० प्र० की व्याख्या (भाट्टालकार टीका), पृ० १६५

१९ "यन्न्यायकणिकातस्वसमीक्षातस्त्वविन्दुमि ।

यन्न्यायसाक्ष्ययोगाना वेदान्तानां निबन्धनं ॥" —भामती, पृ० १०२०

२०. "ऊह शब्दोऽप्ययन विघ्नविघाताश्रय मुहस्प्राप्ति"

—सा० का० ५१

२१. "आचार्यकृतिनिवेशनप्यबधूत वचोऽमदादीनाम् ।

रघ्योदकमिव गगाप्रवाहपात पवित्रवति ॥"

—भामती, प्रारम्भिक श्लोक स० ७

२२. भामती, पृ० २२

२३. वही, पृ० ५४

२४. वही, पृ० १३१

२५. छान्दोग्य० ८।३।२

२६. भामती, पृ० २६४

२७. बही, पृ० ४५६-६०

२८. बही, पृ० ४८१

२९. बही, पृ० ७२५-२६

३०. बही, पृ० ५४

३१. सां० तत्त्वकौ०, कारिका ६१

३२. "मीमांसाख्या तु विशेयं बहुविद्यान्तराश्रिता" —श्लो० वा० १।१।१।१३

३३. द्रष्टव्य प्रकृत शोध-प्रबन्धस्य न्यायकणिका-परिचय ।

३४. "यच्चोक्तं मिथ्याप्रत्ययस्य व्यभिचारे सर्वप्रमाणेष्वनाशवास इति, तत् चोद्यकत्वेन स्वतःप्रामाण्यं नाव्यभिचारेणेति व्युत्पादयद्भिरस्माभिः परिहृतं न्यायकणिकायामिति नेह प्रतन्यते ।" —भामती, पृ० ३०

३५. "यथा च सामान्यतौदृष्टमप्यनुमानं ब्रह्मणि न प्रवर्तते तयोपरिष्टान्निपुणतरमुपपादयिष्यामः । उपपादितं चैतदस्माभिर्विस्तरेण न्यायकणिकायाम् ।" —बही, पृ० ६१

३६. "प्रपचितं चैतदस्माभिर्न्यायकणिकायाम्" —बही, पृ० ३२५

३७. "यन्न्यायकणिकतत्त्वसमीक्षातत्त्वविन्दुभिः । यन्न्यायसांख्ययोगानां वेदान्तानां निदग्धनैः ॥" —बही, पृ० १०२०

३८. "मीमांसा हि भर्तुं मित्रादिभिरलोकामतीव सती लोकायतीकृता....." —पार्यंसारधि मिथ, न्यायरत्नाकर, पृ० ४

३९. Radha Krishnan : Indian Philosophy, Vol. II, pp. 376-77

४०. Ibid

४१. (i) 'Prabhakar School of Pūrvamīmāṃsā' —Proceedings, Calcutta.

(ii) A History of Indian Philosophy, Vol. I, p. 370

४२. न्या० क० प्रारम्भिक श्लोक

४३. "या सृष्टिः स्रष्टुराद्या बहति विधिहुतं या हवि र्यां च ह्योत्री, ये द्वे कालं विषत्तः श्रुतिविषयगुणा या स्वित्ता व्याप्य विश्वम् । यामाहुः सर्वबीजप्रकृतिरिति यया प्राणिनः प्राणवन्तः, प्रत्यक्षाभिः प्रपन्नस्तनुभिरवतु वस्ताभिरण्टाभिरीशः ॥"

—अभि० शा०, प्रारम्भिक श्लोक

४४. न्या० क०, पृ० १८०, मैटिकल हाल प्रेस, काशी, सन् १९०७

४५. भामती, पृ० ३०, ७६, ८१, १०६, ३२५, ५४१, ७३०, ५६३

+ A History of Indian Philosophy, Vol. I, p. 158

४६. (क) "अजैव जरत्प्रभाकरा....." —न्या० क०, पृ० १०६

(ख) "न खलु 'प्रत्यक्षं' कल्पनाषोडशमन्वनिदिष्टलक्षणं"—मिति प्रणयतो दिङ्नागस्यैव कल्पनाषोडशमलं प्रत्यक्षलक्षणमपि तु तदेवाऽत्रान्तत्वसहितं प्रत्यक्षलक्षणमिति मन्यते स्म कीर्तिः । —बही, पृ० १६२

४७. "अज्ञानतिमिरज्ञमनीं परदमनीं न्यायमञ्जरी हृदिराम् ।

प्रसवित्रे प्रमवित्रे विद्यातरवे नमो गुरवे ॥३॥ —न्या० क०, पृ० १

४८ Gopinath Kaviraj Saraswati Bhawan Studies, Vol. III

४९. A History of Indian Philosophy, Vol II, p 87

५० भामती, पृ० १०२०, श्लोक ३

५१ (क) "विपचित चैतदस्माभि तत्त्वसमीक्षाभ्यामिदुपरम्यते ।"

—न्या० वा० ता० टी०, पृ० ५६१

(ख) "विस्तरस्तु ब्रह्मणस्त्वसमीक्षायामवगन्तव्य इति ।"

—भामती, पृ० ३०

(ग) "अज्ञानिकस्य चार्यक्रिया न्यायकणिकाद्रह्यतत्त्वसमीक्षाभ्याम् उपपादिता"

—तत्त्ववैशारदी १।३३

५२ "वाचस्पतिस्तु मण्डनपृष्ठसेवी सूत्रभाष्यार्थानभिज्ञ समन्वयसूत्रे श्रवणादिविधिं निराचक्षते"

—प्रकटार्थ, Vol II, पृ० ६८६

५३. 'तत्त्व-बिन्दु' मे विविध सिद्धान्तो का प्रदर्शन करते हुए भाट्ट सिद्धान्त को अन्त में रखकर लिखा है—

"पदैरेवसमभिव्यापहारवद्भिर्भहिता स्वार्था आकांक्षायोग्यतासत्तिरुद्गीचीना वाक्यार्थेऽधीहेतव इत्याचार्या"

—पृ० ८, तत्त्वबिन्दु, अण्णामलं भूनिर्वसिटी, संस्कृत सीरीज न० ३, १९३६

५४. Catalogus Cataloguram

५५. शाबरभाष्य, मी० सू० १।१।२४-२५, विद्याविलास प्रेस, बनारस, सन् १९१०

५६. "ग्रन्थव्याख्याच्छलेनैव निरस्ताखिलद्रूपणा ।

न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका अस्माभिविधायते ॥१॥" —न्या० वा० ता० टी०

५७ न्या० वा० ता० टी०, श्लोक २

५८. मात सरस्वति ! पुन पुनरेव नत्वा

बदाञ्जलि. किमपि विज्ञपयाम्यवेहि ।

वाक्यचेतसोमर्म तथा भव सावधाना

वाचस्पते वचसि न स्वलतो यथैते ॥

—न्या० वा० ता० टी० परिशुद्धि, प्रारम्भिक श्लोक

५९ 'तत्त्वबिन्दु' का उल्लेख पृ० २०७ तात्पर्यटीका, चौखम्बा संस्करण ।

'तत्त्वसमीक्षा' का उल्लेख पृ० ६१ तात्पर्यटीका, चौखम्बा संस्करण ।

'न्यायकणिका' का उल्लेख पृ० ५६१-६२, ६६२ तात्पर्यटीका, चौखम्बा संस्करण ।

६०. 'भामती', पृ० १०२०

६१ जैसे 'तात्पर्यटीका' (पृ० १८३) मे वार्तिककार के उदाहरण का निराकरण करते हुए लिखा है— "इद तु परिशेषस्योदाहरण नादरणीयम् ।"

६२. न्या० सू० नि०

६३. A History of Indian Philosophy, Vol. II, p. 212

६४. तथा च राजयार्त्तिकम्—

“प्रधानास्तित्वमेकत्वमर्थवत्त्वमयान्यधान्यता ।
पारार्थ्यं च तथाऽनैक्यं वियोगो योग एव च ॥
शेषवृत्तिरकर्तृत्वं मौलिकार्थाः स्मृता दश ।
विपर्ययः पञ्चविधस्तथोक्ता नव तुष्टयः ॥
करणानामसामर्थ्यं भ्रष्टाविशतिषा स्मृतम् ।
इति षष्टिः पदार्थानामष्टाभिः सह सिद्धिभिः ॥

—सां० तत्त्वकौ०, कारिका ७२, पृ० ३१६-२०

६५. न्यायमञ्जरी, पृ० १०६

६६. वही

६७. युक्तिदीपिका, पृ० ४२

६८. सां० तत्त्वकौ०, कारिका ५ व ६

६९. तात्पर्यटीका, पृ० ४३८-३९, सां० तत्त्वकौ०, पृ० १५

७०. तत्त्ववैशारदी, पृ० ७५ व २६५

७१. कुछ लोगों के अनुसार ब्रह्मसूत्रों के भाष्यकार स्वयं आदि शंकराचार्य ने उक्त आग्रह किया था । [द्र० वाचस्पति विशेषांक] —मिश्रबाणी

७२. “वैदिकमार्गं वाचस्पतिरपि सुरक्षितं चक्रे”

—कल्पतरु, प्रारम्भ

७३. “भङ्क्त्वा वाचसुरेन्द्रवृन्दमखिलाविद्योपप्रानातिगं
येनाम्नायपयोधि नयथा ब्रह्मामृतं प्राप्यते ।
सोऽयं शांकरभाष्यजातविषयो वाचस्पतेः सादरम्
सन्दर्भः परिभाव्यतां सुमत्तयः स्वार्थेषु को मत्सरः ॥”

—भामती; उपसंहार

७४. (क) “न केवलं ग्रन्थव्याख्यामात्रमत्र कृतम् अपितु तत्रन्तत्र धोद्धादिविरुद्ध-
सिद्धान्तभंगं स्वातन्त्र्येण नयमरीचिभिः कुर्वता जगतामयोधोऽपिनित्ये-
ब्रह्मवोधयच्च स्थिरीचक्रे ।”

—कल्पतरु, पृ० १०२१

(ख) “अथै सम्प्रति निर्विषांकमधुना स्वाराज्यसौख्यं वह-
न्नेन्द्रः सान्द्रतपः स्थितेषु कथमन्युद्धेगमभ्येष्यति ।
यद् वाचस्पतिमिश्रनिमित्तमित्तव्याख्यानमात्रस्फुटद्-
वेदान्तार्थ-विवेक-वञ्चित-मयाः स्वर्गोऽप्यमो निःस्पृहाः ॥”

—सनातन मिश्र : भामती, पृ० ६२८

(ग) A History of Indian Philosophy, Vol. II, p. 106, 108

(घ) S. Subramania Sastri—Preface ‘Ābhoga’

१. वाचस्पति से पूर्व का वेदान्त : एक विहगम-दृष्टि

वेदान्त-दर्शन के प्रति आचार्य वाचस्पति मिश्र का क्या योगदान है, इस गवेषणा के सन्दर्भ में उनसे पूर्व के वेदान्त-दर्शन पर एक विहगम दृष्टि डालना आवश्यक प्रतीत होता है, क्योंकि तभी यह स्पष्ट हो सकता है कि उस समय अद्वैत-वेदान्त की सामयिक माग क्या थी और आचार्य वाचस्पति कहीं तक उसे पूरा करने में सफल हुए।

भारतीय दर्शन की किसी भी धारा के मूल स्रोत की गवेषणा का पथिक अन्ततोगत्वा सहज ही सुदूर अतीत में विद्यमान वैदिक हिमगिरि को क्रोड में जा पहुँचता है। उससे पूर्व भारतीय सत्कार भला किस अन्य वाङ्मय की शरण में जा सकता है। क्योंकि उस (अन्य वाङ्मय) की सत्ता या तो थी ही नहीं और यदि थी भी तो सर्वथा अज्ञान के निविडान्धकार में वह विलीन हो चुकी है। वेदान्त का भी मूल उभी अतीत में विद्यमान है। जहाँ से इस प्रकाश की किरणें समुद्गत होती प्रतीत होती हैं, वे ऋग्वेदीय महर्षियों के कुछ गीत माने जाते हैं जिनमें सर्वप्रथम अद्वैत का प्रतिपादन उपलब्ध होता है—‘एक सद्ब्रह्मा बहुधा वदन्ति’ (ऋग्० २।३।२३।४६)। उस एक देवतास्वरूप को एक अद्वैत तत्त्व के रूप में उपनिषद् वाक्यों ने स्थिर कर दिया था। ‘एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म’ (छा० ६।२।१)। ‘अविनाशि तु तद् विद्धि येन सर्वमिदं ततम्’ (गी० २।१७)—यह गीतावचन भी इस समस्त प्रपञ्च के पीछे एक ही नित्य सत्ता की ओर सकेत कर रहा है। किन्तु इस क्षेत्र में सर्वप्रथम सुव्यवस्थित प्रयास वेदान्तसूत्रों के प्रणयन के रूप में उपलब्ध होता है। आम्नायपरम्परा की भावना आकृतिक केन्द्र भी वही है। इस प्रकार व्यास के चरणचिह्नों से शाकर वेदान्त की पवित्र सरणि का समारम्भ माना जाना नितान्त स्वाभाविक है।

वेदान्त सूत्रों को बादरायणकृत माना जाता है। ये सूत्र चार अध्यायों में विभक्त हैं और प्रत्येक अध्याय में चार पाद हैं। प्रथम समन्वयाध्याय में सद्ब्रह्म उपनिषद्वाक्यों का ब्रह्म में समन्वय बतलाया गया है। द्वितीय अविरोधाध्याय में अन्य दर्शनों तथा श्रुतियों के कारण प्रतीयमान विरोधों का परिहार किया गया है। तृतीय साधनाध्याय में परब्रह्म की प्राप्ति की साधनभूता ब्रह्मविद्या तथा अन्य मगुण व निर्गुण विद्याओं के विषय में विचार किया गया है तथा चतुर्थ फलाध्याय में उन विद्याओं के द्वारा प्राप्त होने वाले

साधनानुरूप फल के विषय में विचार प्रस्तुत किया गया है।

बादरायण के समय में या उससे पूर्व भी वेदान्त के कुछ आचार्य विद्यमान थे जिनके मतों का उल्लेख वेदान्त सूत्रों में किया गया है। इनमें प्रमुख हैं आचार्य बादरि, आश्वरथ्य, जैमिनि, औडुलोमि, काशकृत्स्न, आत्रेय आदि। इन आचार्यों में अनेक विषयों पर परस्पर मतभेद था, यथा—

(१) वैश्वानराधिकरण में जठराग्निप्रतीक या जठराग्नुपाधि के बिना भी वैश्वानर शब्द से परमेश्वर की उपासना मानने में कोई विरोध नहीं है, जैमिनि के इस मत का उल्लेख किया गया है।^१ वैश्वानर शब्द से परमेश्वर का ग्रहण मानने पर परमेश्वर के व्यापक होने से प्रादेशमात्रताबोधक श्रुति^२ के विरोध का परिहार अभिव्यक्ति की अपेक्षा से प्रादेशमात्रता मानकर हो जाता है, ऐसा आचार्य आश्वरथ्य मानते हैं।^३

आचार्य बादरि प्रादेशमात्रताबोधक श्रुति के विरोध का परिहार इस प्रकार करते हैं कि सर्वव्यापक ब्रह्म का स्मरण मन के द्वारा होता है जो कि प्रादेशमात्रहृदय में प्रतिष्ठित है। अतः इस स्मरण की अपेक्षा से उसे प्रादेशमात्र बतला दिया गया है।^४

जैमिनि के मतानुसार ह्यलोक से लेकर पृथ्वीपर्यन्त श्रैलौघ्य रूप वैश्वानर के अवयवों का अध्यात्म में मूर्द्धा से लेकर चिबुकपर्यन्त देहावयवों में सम्पादन वाजसनेयी ब्राह्मण में बतलाया गया है। उसी की अपेक्षा से उसमें प्रादेशमात्रता है।^५

(२) वाक्यान्वयाधिकरण में 'न वाऽरे पत्युः कामाय.....' इनसे प्रारम्भ कर 'आत्मा वाऽरे द्रष्टव्यः.....' इत्यादि श्रुतिवाक्यों में 'आत्म' पद से परमात्मा का ग्रहण मानने पर 'न वाऽरे पत्युः कामाय.....' इस उपक्रम का विरोध उपस्थित होता है, क्योंकि प्रियादि विशेषणों से विज्ञान आत्मा (जीवात्मा) का ही ग्रहण प्रतीत होता है। इसका परिहार करते हुए आश्वरथ्य आचार्य ने कहा है कि आत्मविज्ञान से सब कुछ जान लिया जाता है, इस प्रतिज्ञा की सिद्धि के लिए प्रियादि-सूचित विज्ञान-आत्मा को द्रष्टव्य बतलाया गया है। अर्थात् वह विज्ञानात्मा परमात्मा से अभिन्न है, इसलिए विज्ञानात्मा से उपक्रम करने पर भी 'आत्म' पद से परमात्मा का ग्रहण मानने में किसी प्रकार का विरोध नहीं है।^६

औडुलोमि आचार्य यह मानते हैं कि यद्यपि उपक्रम विज्ञानात्मा से ही किया गया तथापि ज्ञान, ध्यान आदि के अनुष्ठान से सम्प्रसन्न तथा देहादि संघात से उत्क्रान्त होने वाले विज्ञानात्मा का परमात्मा से भेद है, अतः उस अवस्था में विज्ञानात्मा के परमात्म-स्वरूप होने से विज्ञानात्मा होने से विज्ञानात्मा से उपक्रम मानने में भी कोई विरोध नहीं है। इसीलिए 'एष सम्प्रसादोऽस्माच्छीरात् समुत्पाय परं ज्योतिरूपसंपद्य स्वेन रूपेणानि-निष्पद्यते' (छा० ८।१२।३), यह श्रुति सम्प्रसादावस्था में जीवात्मा की परमात्मरूपता सिद्ध कर रही है।^७

काशकृत्स्न आचार्य के अनुसार परमात्मा ही जीवरूप से सृष्ट पदार्थों में प्रविष्ट होता है, अतः परमात्मा के ही जीव होने से उपक्रमश्रुति में प्रियादिसूचित विज्ञानात्मा का उपक्रम मानने में कोई आपत्ति नहीं है।^८

(३) मुक्तावस्था में जीव स्वस्वरूप से निष्पन्न हो जाता है किन्तु उसका वह

स्वस्वरूप क्या है, इस विषय में भी आचार्यों में मतभेद है। जैमिनि आचार्य मानते हैं कि अपहृतपाप्मत्व, सत्यसकलरत्व आदि धर्मों में विशिष्ट ब्राह्मस्वरूप ही उसका स्व-स्वरूप है।^{१६} आचार्य औदुलोमि का कथन है कि शुद्ध चैतन्य ही उसका वह स्वरूप है अर्थात् चितिमात्र से ही उसकी स्थिति उस समय होती है।^{१७} बादरायण आचार्य का मत है कि उस अवस्था में दोनों ही रूपों में उसकी अवस्थिति मानने में कोई बाधा नहीं है। चितिमात्रता उसका वास्तविक स्वरूप है और अपहृतपाप्मत्वसत्यसकलरत्वादिधर्मविशिष्ट ब्राह्मस्वरूप उसका व्यावहारिक स्वरूप है, इस प्रकार दोनों की उपपत्ति हो सकती है।^{१८}

ये आचार्य बादरायण से पूर्ववर्ती या उसके समकालिक हो सकते हैं। जैमिनि निश्चित रूप से समकालिक थे क्योंकि दोनों ने अपने सूत्रों में एक दूसरे के मत का उल्लेख किया है। यह पारस्परिक उल्लेख समकालिक व्यक्तियों में ही सम्भव है। इस बात का कोई स्पष्ट उल्लेख नहीं मिलता कि उक्त सभी आचार्यों में कौन-कौन आचार्य अद्वैतवेदात के अनुयायी थे।

वेदान्त-सूत्रों में जैमिनि आदि आचार्यों की तरह बादरायण के मत का उल्लेख^{१९} होने से वेदान्त सूत्रों का कर्ता सूत्र-निर्दिष्ट बादरायण से भिन्न था, ऐसा प्रतीत होता है किन्तु सूत्रनिर्दिष्ट बादरायण आत्मकत्वादी थे।^{२०} यहाँ एक विशेष बात जो ध्यान देने योग्य है वह यह है कि ब्रह्मसूत्रकार ने स्वमतस्थापन के लिए यद्यपि सभी वैदिकावैदिक को आलोचना की है किन्तु उनके आक्रमणों का मुख्य लक्ष्य सौगत-सिद्धान्त ही रहे हैं। इस तथ्य का उद्घाटन इस बात से होता है कि तर्कपाद में कुल ४५ सूत्रों में लगभग छ मन्तों की आलोचना की गई है जिनमें १५ सूत्र अकेले सौगत-सिद्धान्तपरिहार में व्यय किए गए हैं। सूत्रकार द्वारा उठाया गया यह कदम अहाँ तत्कालपर्यन्त सौगतसंघर्ष की कथा कह रहा है वही अपनी भावी सन्तति के लिए उनसे उत्पन्न होने वाले छतरे के प्रति एक चेतावनी का भी प्रतीक था।

अद्वैतवेदान्त के इतिहास में आचार्य गौडपाद^{२१} का नाम विशिष्ट स्थान रखता है। इनका स्थितिकाल (छठी-७वीं शताब्दी) माना जाता है।^{२२} ये शंकराचार्य के दादागुरु थे। शंकर द्वारा प्रचारित अद्वैतवाद तथा मायावाद के यही प्रवर्तक माने जाते हैं। इन्होंने माण्डूक्योपनिषद् पर कारिकाएँ लिखी थीं जो कि माण्डूक्यकारिका अथवा गौडपाद-कारिका के नाम से प्रसिद्ध हैं। ये कारिकाएँ अत्यन्त प्रौढ़, गूढ़ार्थपरिपूर्ण तथा प्राज्ञक हैं। ये कारिकाएँ चार प्रकरणों में विभक्त हैं—(१) आगम प्रकरण (२) वैतथ्यप्रकरण, (३) अद्वैतप्रकरण (४) अज्ञातज्ञातिप्रकरण।

आचार्य गौडपाद ने चतुष्पादब्रह्म के चारों पादों का सम्यक् रूप से प्रतिपादन किया है। विश्व और तैजस इन दो पादों को उन्होंने कारण तथा कार्य से बद्ध, तृतीय पाद प्राज्ञ को कारण से बद्ध तथा चतुर्थपाद को दोनों से आवद्ध बतलाया है। इस एक ही कारिका में गौडपाद ने आत्मा के चारों पादों का स्वरूप स्पष्ट कर दिया है।^{२३} इसी प्रकार प्राज्ञ तथा तुरीय के स्वरूप का प्रतिपादन करते हुए गौडपाद ने द्वैताग्रहणरूप समानता के दोनों में होते हुए भी प्राज्ञ को बीजरूप अज्ञान से युक्त तथा तुरीय को उससे निर्मुक्त बतलाते हुए दोनों का भेद स्पष्ट किया है।^{२४}

आचार्य गौडपाद जगत् के सभी पदार्थों को स्वप्नवत् मिथ्या मानते हैं। स्वप्न के पदार्थों के मिथ्यात्व की सिद्ध करने के लिए उन्होंने संवृतत्व, उचित देश व काल का अभाव आदि जो हेतु दिए हैं^{१८}, इन्हीं हेतुओं का उपन्यास आगे चलकर शंकराचार्य ने "मायामात्रं तु कात्स्नैनानभिव्यक्तत्वरूपत्वात्" (ब्र० सू० ३।२।३) सूत्रभाष्य में स्वप्न पदार्थों के मिथ्यात्व की सिद्धि में किया है। जगत् के सभी पदार्थों के मिथ्या-सिद्ध हो जाने से^{१९} एक अद्वैत तत्त्व ही अवशिष्ट रह जाता है, अतः लौकिक तथा वैदिक व्यवहार अविद्याकल्पित है, वास्तविक नहीं। जीवकल्पना का हेतु अज्ञान है, इसे स्पष्ट करते हुए आचार्य गौडपाद कहते हैं कि जिस प्रकार अंधकार में रज्जु के वास्तविक स्वरूप का ग्रहण न होने के कारण उसमें सर्प-कल्पना हो जाती है, उसी प्रकार अज्ञान के कारण आत्मा के वास्तविक स्वरूप का ग्रहण न होकर उसमें विभिन्न कल्पनाएँ हो रही हैं। रज्जु के स्वरूप का निश्चय हो जाने पर (सर्प का) विकल्प निवृत्त हो जाता है, उसी प्रकार आत्मा के अद्वैत का निश्चय होता है। इस विकल्प का कारण माया ही है।^{२०} वस्तुतः न यहाँ कोई प्रलय है, न उत्पत्ति है, न कोई वृद्ध है, न साधक है, न मुमुक्षु है और न कोई मुक्त है, इस प्रकार का ज्ञान हो पारमादिक ज्ञान है।^{२१}

आकाश के दृष्टान्त से आत्मा को सूक्ष्म, व्यापक, असंग तथा निरवयव सिद्ध करते हुए आचार्य गौडपाद कहते हैं कि जिस प्रकार घटाकाश आदि की उत्पत्ति और विनाश घट उपाधि के कारण होता है और वस्तुतः आकाश के उत्पत्ति और विनाश नहीं होते, न घटाकाश घूलि, धूम आदि से संस्पृष्ट ही होता है, उसी प्रकार आत्मा के उत्पत्ति-विनाश भी अन्तःकरण आदि उपाधियों के कारण ही प्रतीत होते हैं, वस्तुतः नहीं और उन उपाधिगत धर्मों का आत्मा में लेशतः सम्पर्क नहीं होता।^{२२} आत्मा वस्तुतः सब प्रकार के वाग्व्यापार से रहित, सब प्रकार के अन्तःकरणव्यापार से रहित, अत्यन्त शान्त, नित्यप्रकाशरूप, अचल तथा निर्भय है।^{२३} इसमें किसी प्रकार का ग्रहण और त्याग सम्भव नहीं है। आत्मज्ञान हो जाने पर प्राणी जन्मराहित्य एवं समता को प्राप्त हो जाता है।^{२४} आत्मा में किसी प्रकार के धर्म का सम्बन्ध नहीं है, इसी ज्ञान का नाम अस्पर्शयोग है, किन्तु द्वैती इससे निरन्तर भयभीत रहते हैं क्योंकि वे वहाँ तक नहीं पहुँच सकते।^{२५} इस अस्पर्शयोग की प्राप्ति मनोनिग्रह के अधीन है। दुःखक्षय, प्रबोध और अक्षय्यशान्ति का भी यही कारण है, अतः सभी उपायों के द्वारा मनोनिग्रह करना चाहिए।^{२६}

अजातवाद (दृष्टिदृष्टिवाद) की स्थापना करते हुए गौडपाद ने कहा है कि कुछ लोग कहते हैं कि सत् वस्तु की उत्पत्ति सम्भव नहीं है और कुछ कहते हैं कि असत् वस्तु की उत्पत्ति सम्भव नहीं है, वस्तुतः परस्पर विवाद करते हुए ये लोग अजाति की ही स्थापना करते हैं।^{२७} समस्त जीवात्मा स्वभावतः जरा-मरण से रहित हैं।^{२८} जो कुछ भी प्रपंच जाति के समान भासने वाला, चल के समान भासने वाला तथा वस्तु के समान भासने वाला है, वह वस्तुतः अज, अचल, अवस्तुरूप शान्त एवं अद्वयविज्ञान है।^{२९} जिस प्रकार उल्का का स्फुरण ही ऋजु-वक्र आदि रूपों में भासित होता है उसी प्रकार विज्ञान का स्पन्दन ही ग्रहण-ग्राहक रूपों में भासित हो रहा है^{३०} तथा जिस प्रकार स्पन्दनरहित होने पर वही उल्का (अलात) आभासरहित व अज है, उसी प्रकार स्पन्दनरहित वह

‘विज्ञान भी आभापरहित एव अज है।’ अजातवाद के इस अमूल्य सिद्धान्त पर कहीं-कहीं का अधिकार न हो जाए, इस आशका से, अन्त में, आचार्य गौडपाद कहते हैं कि अजाति का सिद्धान्त बुद्धदेव का नहीं है।^{३२}

गौडपाद के शिष्य तथा शंकर के गुरु^{३३} गोविन्दभगवत्पाद ने अद्वैतवेदान्त पर किस ग्रन्थ की रचना की थी, यह ज्ञात नहीं है। कुछ लोगों ने ‘अद्वैतानुभूति’ को इनकी कृति माना है^{३४} किन्तु अन्य विद्वानों के अनुसार यह शंकराचार्य की कृति है।^{३५} शंकराचार्य के प्रकरणग्रन्थों के अन्तर्गत ही यह प्रकाशित भी हो चुकी है।^{३६} श्री गोविन्दभगवत्पाद के नाम से ‘रसहृदय’ नामक ग्रन्थ अवश्य उपलब्ध होता है, किन्तु यह ग्रन्थ रसायनशास्त्र से सम्बन्धित है।

इसके परचात् अद्वैतवेदान्त के क्षितिज पर एक ऐसे नक्षत्र का उदय होता है जिसकी प्रखर आभा के सामने समस्त प्रकाशपुत्र टिमटिमाते दिये के समान प्रतीत होते हैं। यह देदीप्यमान नक्षत्र है—शंकर। इनके स्थितिकाल के सम्बन्ध में विद्वानों में पर्याप्त मतभेद है, किन्तु आजकल विद्वानों का झुकाव इन्हें ७८८ व ८२० ई० के मध्यवर्ती मानने की ओर है।^{३७} इनके नाम से अनेक ग्रन्थ मिलते हैं, किन्तु इस सबध में प्रामाणिक रूप से कुछ भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि शंकराचार्य के स्थान पर जो भी उत्तराधिकारी हैं, वे सभी शंकराचार्य ही कहलाते हैं। अतः शंकराचार्य के नाम से प्रचलित विपुलग्रन्थ-राशि में से कौन-से आदि शंकराचार्य के हैं तथा कौन-से परवर्ती शंकराचार्यों के, यह साधिकार कहना कठिन है, केवल एकादशोपनिषद्, गीता एवं ब्रह्मसूत्रों के भाष्यों तथा कुछ प्रकरणग्रन्थों को छोड़कर जो कि विद्वानों की दृष्टि में असदिग्ध रूप से आदि शंकराचार्य के द्वारा प्रणीत हैं।

इन्होंने गौडपाद द्वारा प्रचारित अद्वैतवाद तथा मायावाद की प्रबल प्रमाणों और तर्कों के आधार पर प्रतिष्ठा की। शंकर केवल ज्ञान से ही मुक्ति मानते हैं तथा ज्ञानकर्म-समुच्चयवाद के विरोधी हैं।^{३८} उनके अनुसार मुक्ति के लिए कर्मत्याग आवश्यक है।^{३९} भेदाभेद सिद्धान्त का भी इन्होंने नार्थिक युक्तियों से निराकरण किया है। ब्रह्म ही सृष्टि का उपादान व निमित्त कारण है, इसकी स्थापना कर साध्य, -याय, वैशेषिक, सर्वास्ति-वाद, विज्ञानवाद, शून्यवाद, स्याद्वाद आदि सिद्धान्तों का तथा पाचरात्र आदि विरोधी मतों का इन्होंने निराकरण किया है। इनके अनुसार सच्चिदानन्द ब्रह्म ही परमार्थ तत्त्व है, उसमें प्रतीयमान जगत् केवल अज्ञानकल्पित है, पारमार्थिक नहीं।^{४०} जीव और ब्रह्म भिन्न तत्त्व नहीं अपितु एक ही हैं। जीव ब्रह्मरूप ही है, उससे भिन्न नहीं। वेदान्तवाच्य विशुद्ध सिद्ध ब्रह्म का साक्षात् प्रतिपादन करते हैं, वे कर्मविधि, उपासनाविधि या ज्ञान-विधि—किसी भी विधि के अग्न बनकर ब्रह्म का प्रतिपादन नहीं करते।^{४१} ब्रह्म में आप्य, विकार्य, उत्पाद्य और सत्कार्य—किसी भी प्रकार की कर्मता नहीं बनती।^{४२} ब्रह्म कूटस्थ नित्य है।^{४३} मोक्ष ब्रह्मरूप होने से नित्य व अनुत्पाद्य है^{४४}, इत्यादि सिद्धान्त शंकर के श्रुतियों तथा प्रबल युक्तियों के आधार प्रतिपादित किए गए हैं।

‘ब्रह्मसूत्रकार और आचार्य शंकर के मध्य में वेदान्त के कुछ आचार्य हुए थे जिनका उल्लेख शंकर ने अपने कृतियों में किया है। विद्वानों के अनुसार शंकर ने अपने

शारीरकभाष्य में "ननु अनेकात्मकं ब्रह्म, यथाऽनेकशाखो वृक्षः....." इत्यादि पंक्तियों के द्वारा जिस मत का उपन्यास किया है, वह मत भर्तृप्रपंच का है। भर्तृप्रपंच भेदाभेदवादी थे। इनके मत के अनुसार परम तत्त्व एक भी है और नाना भी है, ब्रह्मरूप में एक है तथा जगद्रूप में नाना। जैसे वृक्ष वृक्षत्वेन एक है और शाखात्वेन नाना है। भर्तृप्रपंच के अनुसार जीव नाना तथा परमात्मा के अंग हैं। विद्या, कर्म तथा पूर्वकर्म संस्कार जीव में विद्यमान रहते हैं। अविद्या परमात्मा से अभिव्यक्त होकर जीव में विकार उत्पन्न करती है तथा अनात्मरूप अन्तःकरण में रहती है। उनके मतानुसार जीव परममोक्ष का लाभ करने से पूर्व हिरण्यगर्भरूप बनते हैं। हिरण्यगर्भरूप अवस्था मोक्ष की पूर्वकालिक अवस्था है। इस अवस्था में परमात्मा का आभिमुख्य जीव के लिए सदा वर्तमान रहता है। ब्रह्म एक होने पर भी समुद्रतरंग के समान द्वैताद्वैत है, जैसे तरंग जलरूप से समुद्र से अभिन्न है किन्तु तरंगरूप से भिन्न।^{१५२} आचार्य शंकर ने भर्तृप्रपंच के इस मत का निरास करने अद्वैतमत की स्थापना की है।^{१५३}

आचार्य शंकर ने बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्य में 'ओपनिषदमन्याः' कहकर जिस मत का उल्लेख व खण्डन किया है^{१५४} वह भर्तृप्रपंच का ही मत है, ऐसा आनन्दगिरि का कथन है।^{१५५}

शंकर ने उपवर्ष नाम के आचार्य का भी सम्मानसहित उल्लेख किया है— "वर्णा एव तु शब्द' इति भगवानुपवर्षः।"^{१५६} इसी प्रकार देहादि से भिन्न आत्मा के अस्तित्व को सिद्ध करते हुए भगवान् शंकर ने "अतएव च भगवतोपवर्षेण प्रथमे तन्त्र आत्मास्तिवाभिधानप्रसक्तौ शारीरके वक्ष्याम इत्युद्धारः कृतः।"^{१५७} इस प्रकार इनके मत को प्रस्तुत किया है। भास्कराचार्य ने उपवर्ष का उल्लेख किया है— "अत एवोपवर्षाचार्येणोक्त प्रथमपादे आत्मवादं तु शारीरके वक्ष्याम इति।"^{१५८} शंकराचार्य तथा भास्कराचार्य के इस कथनों से प्रतीत होता है कि उपवर्ष ने मीमांसा-सूत्रों पर किसी भाष्य, वृत्ति या व्याख्या का निर्माण किया था तथा ब्रह्मसूत्रों पर लिखने का उनका विचार था। भास्कर ने शब्दविचार के समय भी इनके मत का उल्लेख किया है।^{१५९} श्रीभाष्य पर तत्त्वटीकाकार का कथन है कि उपवर्ष व बोधायन अभिन्न थे।^{१६०}

ब्रह्मदत्त भी वेदान्त के प्रतिष्ठित आचार्य प्रतीत होते हैं। आचार्य शंकर ने अपने बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्य में "अपरे वर्णयन्ति उपासनेनात्मविषयं विशिष्टं विज्ञानान्तरं भावयेत्, तेनात्मा ज्ञायते, अविद्यानिवर्तकं च तदेव, नात्मविषयं वेदनावयवजनितं विज्ञानमिति ॥"^{१६१}—इस प्रकार जिस मत का उल्लेख किया है, उसी मत का उल्लेख सुरेश्वराचार्य ने बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्य के सम्बन्धवात्तिक में इस प्रकार किया है—

नियोगपक्षमाश्रित्य विध्यर्थासम्भवो यथा ।

एकात्म्यसिद्धौ यत्नेन तस्याऽत्र प्रतिपाद्यते ॥^{१६२}

जिसकी टीका में आनन्दगिरि ने इसे ब्रह्मदत्त का मत बतलाते हुए कहा है कि— "इह तु ब्रह्मदत्तादिमतेन शानान्यासे विधिमाशङ्क्य निरस्यते—।"^{१६३} सुरेश्वराचार्य ने नैष्कर्म्यसिद्धि में भी इस मत का उपन्यास किया है— "केचित् स्वसम्प्रदायवत्तावष्टम्भा-

दाह —यदेतत् वेदान्तवाक्यादहं ब्रह्मिति विज्ञान समुत्पद्यते, तन्नैव स्वोत्पत्तिमात्रेण अज्ञान निरस्यति । किं तर्हि । अहन्यहनि द्राघोयसा कालेनोपासीनस्य सतो भावनोपच-
याधिप्रशेषमज्ञानमपगच्छति 'देवो भूत्वा देवानप्येति' इति श्रुते ।^{१२} तथा इसकी व्याख्या
विद्यासुरभि मे लिखा है कि यहाँ 'केचित्' शब्द ब्रह्मदत्त आदि के लिए प्रयुक्त हुआ है—
'केचिद् ब्रह्मदत्तादय ।'

इस प्रकार ब्रह्मदत्त के अनुसार वेदान्तवाक्यो मे जो 'अहं ब्रह्म' ज्ञान उत्पन्न
होता है वह अपनी उत्पत्तिमात्र से ही अज्ञान को नष्ट नहीं कर देता अपितु दीर्घ समय
तक निरन्तर उसकी उपासना करते रहने पर भावनोपचय से सम्पूर्ण अज्ञान नष्ट होता
है, अतः तभी आत्मज्ञान उत्पन्न होता है, वेदान्तवाक्यों से साक्षात् नहीं । अतः ब्रह्मदत्त के
अनुसार, औपनिषद् ज्ञान की प्राप्ति तथा वास्तविक मुक्ति में कालान्तराल रहता है ।
इस अन्तराल मे, जब तक कि जिज्ञासु (उपासक) सत्सारावस्था मे है, उसे सभी बंधकर्मों
का सम्पादन करना चाहिए ।^{१३} इन कर्मों के न करने से पाप होता है, जो कि जिज्ञासु को
जन्म-मरण-श्रृंखला में बाँध देता है । इसलिए एकाकी ज्ञान ही, जब तक कर्म से
समुच्चित न हो, मोक्ष के लिए पर्याप्त नहीं है ।

सुन्दरपाण्ड्य नामक आचार्य का भी यत्र-तत्र उल्लेख मिलता है । कुछ लोगों का
कहना है कि उन्होंने वेदान्त के किसी प्राचीन भाष्य अथवा वृत्ति पर कारिकाभी मे एक
वार्तिक की रचना की थी ।^{१४} शंकराचार्य ने समन्वयाधिकरण की अन्तिम भाष्य-पक्तियों
मे तीन श्लोक उद्धृत किये हैं—

गौणमिदमात्मनोऽसत्त्वे पुत्रदेहादिबाधनात् ।
सद्ब्रह्मात्माहमित्येव धोधि कार्यं कथं भवेत् ।
अन्वेष्टव्यात्मविज्ञानात् प्राक् प्रमातृत्वमात्मन ।
अन्विष्टः स्यात् प्रमार्तव पाप्मदोषादिवर्जित ॥
देहात्मप्रत्ययो यद्वत् प्रमाणत्वेन कल्पित ।
लौकिकं तद्वदेवैव प्रमाण त्वाऽऽत्मनिश्चयात् ॥^{१५}

पंचपादिका के व्याख्याकार आत्मस्वरूप के कथनानुसार ये तीनो श्लोक सुन्दरपाण्ड्य के
हैं—'श्लोकत्रय सुन्दरपाण्ड्यप्रणीतप्र माण्यतीत्याह ।'^{१६}

आचार्य अमलानन्द सरस्वती ने भी सुन्दरपाण्ड्य के नाम से तीन श्लोक उद्धृत
किये हैं—'आह चात्र निदर्शनमाचामसुन्दरपाण्ड्य'

नि श्रेण्यारोहणप्राप्यं प्राप्तिमात्रोपपादि च ।
एकमेव फल प्राप्तुमुभावारोहतो यदा ॥
एकसोपानवर्त्यको भूमिष्ठश्चापरस्तयो ।
उभयोश्च जडस्तुर्य प्रतिबन्धश्च नान्तरा ॥
विरोधिनोस्तदेको हि तत्फल प्राप्नुयात्तयो ।
प्रथमेन गृहीतेऽस्मिन्पश्चिमोऽवतरेन्मुधा ॥ इति ।^{१७}

कुमारिल भट्ट ने भी तत्रवार्तिक में 'आह च' कहकर पाँच श्लोक उद्धृत किए हैं

जिनमें तीन श्लोक उपर्युक्त हैं तथा दो इस प्रकार हैं—

तेन यद्यपि सामर्थ्यं प्रत्येकं सिद्धमन्यदा ।
तथापि युगपद् भावे जघन्यस्य निराक्रिया ॥
अन्यथैव हि शून्येषु दुर्बलैरपि चर्षते ।
अन्यथा बलवद्प्रस्तः सर्वशक्तिक्षये सति ॥^{१३}

यहाँ यह कहने की आवश्यकता नहीं कि कुमारिल के द्वारा 'आह च' कहकर उद्धृत उपर्युक्त ५ श्लोक आचार्य सुन्दरपाण्ड्य के ही हैं। कुमारिल ने अन्यत्र भी 'आह च' कहकर दो श्लोक उद्धृत किये हैं—

'आह च—“अपञ्चदेवप्रमाणत्वादुद्भिभदादि ततोऽधिकम् ।
धर्मापानुपयुक्तं सदानयंभयं प्रपद्यते ॥”^{१४}
'आह च—“साध्यसाधनसम्बन्धः सर्वदा भावनाश्रयः ।
तेन तस्य न सिद्धिः स्याद् भावनाप्रत्ययाद्वृत्ते ॥”^{१५}

ये दोनों श्लोक भी आचार्य सुन्दरपाण्ड्य के हैं—ऐसा विद्वानों का मत है।^{१६}

इन सभी उद्धरणों से जहाँ इस बात पर प्रकाश पड़ता है कि वेदान्त व मीमांसा—दोनों के आचार्यगण सुन्दरपाण्ड्य को सम्मानपूर्ण स्थान देते रहे हैं, वहाँ उक्त आचार्य के सिद्धान्तों पर भी प्रकाश पड़ता है।

सम्बन्धाधिकरण में उद्धृत के श्लोकों के अनुसार आचार्य सुन्दरपाण्ड्य की मान्यता है कि आत्माभिमान दो प्रकार का होता है—गौण आत्माभिमान तथा मिथ्या आत्माभिमान। पुत्रादि में आत्माभिमान गौण है, जैसे पुत्र के दुःखी होने पर व्यक्ति स्वयं को दुःखी समझता है। यह एकत्व का अभिमान नहीं है, क्योंकि पुत्र में और स्वयं में भेद व्यवहारसिद्ध है। इसीलिए इसे गौण आत्माभिमान कहा गया है। देहादि में आत्माभिमान मिथ्या आत्माभिमान है, इसमें अभेद का अनुभव होता है। दो प्रकार का आत्माभिमान लोक-व्यवहार का कारण है तथा इस आत्माभिमान के अभाव में लोक-व्यवहार का उच्छेद हो जाता है। 'मैं सद्ब्रह्मा आत्मा हूँ'—यह बोध होने पर सब कार्यों की निवृत्ति हो जाती है। अन्वेष्टव्य आत्मा के ज्ञान से पूर्व ही आत्मा में प्रमातृत्व है। पाप-दोषादि से रहित वह प्रमाता ही अन्विष्ट हुआ शुद्धात्मा है। जिस प्रकार देहादि में आत्माभिमान कल्पित होता हुआ भी लोक-व्यवहार में प्रमाण माना जाता है, उसी प्रकार प्रत्यक्षादि लौकिक प्रमाण भी आत्मसाक्षात्कारपर्यन्त प्रमाण माने जाते हैं।

कुछ लोगों का कहना है कि द्रविड़ नामक आचार्य ने छान्दोग्योपनिषद् तथा श्रृंहदारण्यकोपनिषद् पर भाष्य की रचना की थी।^{१७} षंकराचार्य ने माण्डूक्योपनिषद्-भाष्य में 'आगमवित्' कहकर इनका उल्लेख किया है। आत्मा में अमुच्छित्वादि का कथन मुचित्व आदि की निवृत्ति के लिए ही है, इसमें प्रमाण रूप से उपन्यास करते हुए 'सिद्धं तु निवर्तकत्वात् इति आगमविदां सूत्रम्'—इस भाष्य में 'आगमवित्' शब्द के द्वारा द्रविड़ाचार्य का ही उल्लेख किया गया है।^{१८}

इन आचार्यों के अतिरिक्त ब्रह्मनन्दी, टंक, गुरुदेव, मारुचि, कपर्दी आदि के नाम

भी इस परम्परा में लिए जाने हैं किन्तु इनके दार्शनिक सिद्धान्त क्या थे, स्पष्ट नहीं है।

आचार्य शंकर ने तर्कवाद में सूत्रनिर्दिष्ट मार्ग का अनुगमन करते हुए विभिन्न मतवादों की आलोचना कर अद्वैतसिद्धान्त को द्रष्टिमा प्रदान की है किन्तु सबसे भयकर प्रहार उन्होंने बौद्धों पर ही किए हैं।

शंकर के ही समय में अद्वैतवेदान्त में एक और महत्त्वपूर्ण व्यक्तित्व उभरकर सामने आता है—आचार्य मण्डन मिश्र का। इनका समय अष्टम शताब्दी माना जाता है।^{१६} ये पूर्वमीमांसा व उत्तरमीमांसा—दोनों के प्रकाण्ड विद्वान् थे। विधिविवेक, भावनाविवेक, विघ्नमविवेक, स्फोटसिद्धि तथा ब्रह्मसिद्धि इनके अनुपम रत्नग्रन्थ हैं। यद्यपि मण्डन मिश्र भी शंकर के समान अद्वैत वेदान्त के अनुयायी हैं तथापि कतिपय विचार बिन्दुओं पर उनका स्वतन्त्र व्यक्तित्व स्पष्टतः झलक उठता है। आचार्य मण्डन ब्रह्म की शब्दात्मकता स्वीकार करते हैं।^{१७} वे स्फोटवाद को मानते हैं जिसके प्रतिपादन के लिए उन्होंने 'स्फोटसिद्धि' नामक ग्रन्थ की रचना की, जबकि शंकर ने स्फोटवाद का खण्डन किया है।^{१८} मण्डन के अनुसार वेदान्तवाक्यों से परोक्ष ब्रह्मज्ञान उत्पन्न होता है, ब्रह्मसाक्षात्कार के लिए उपासनादि की आवश्यकता है। अपने कथन को स्पष्ट करते हुए वे कहते हैं कि शब्द-प्रमाण के द्वारा तत्त्व का निश्चय हो जाने पर मिथ्याज्ञान की निवृत्ति भी हो जाती है और कभी-कभी कारण विशेष से मिथ्याज्ञान की अनुवृत्ति भी होती रहती है, जैसे आप्तवचन के द्वारा एकचन्द्रनिश्चय हो जाने पर भी द्विचन्द्र आदि मिथ्याज्ञान की अनुवृत्ति कितने ही व्यक्तियों को होती ही रहती है। अतः उस मिथ्याज्ञान की निवृत्ति के लिए शोकसिद्ध तत्त्वदर्शनाभ्यास की आवश्यकता है। तत्त्वदर्शन का अभ्यास तत्त्वदर्शनजन्यसंस्कार को दृढ़ बनाता हुआ 'अविद्यारूप पूर्वसंस्कारों' की निवृत्ति करके अपने कार्य को उत्पन्न करता है। इस प्रकार शब्दप्रमाण द्वारा तत्त्वज्ञान हो जाने पर भी अनादि मिथ्याज्ञान के अभ्यास से निष्पन्न दृढ़ संस्कारों की निवृत्ति के लिए तत्त्वदर्शन के अभ्यास की आवश्यकता है, इसीलिए "आत्मा वाऽरे द्रष्टव्य घोटव्यो मन्तव्यो निर्दिष्ट्यासितव्यः"—इस श्रुति में श्रवण के बाद भी मनन और निर्दिष्ट्यासन का विधान किया गया है और इसीलिए शम, दम, ब्रह्मचर्य, यज्ञ आदि साधनों का भी विधान है, अन्यथा उनका उपदेश निरर्थक होता।^{१९} शंकर के अनुसार तत्त्वमस्यादि वाक्य ब्रह्मसाक्षात्कार में साक्षात् कारण हैं, ध्यान की आवश्यकता नहीं। ध्यान केवल साक्षात्कार के प्रतिबिम्ब की निवृत्ति के लिए उपादेय हो सकता है, न कि ब्रह्मसाक्षात्कार के प्रति कारण।^{२०} शंकर ज्ञान होने पर भी उस ज्ञान से अशेष कर्मों का क्षय नहीं मानते किन्तु 'तस्य तावदेव चिर यावन्न विमोक्षे, अथ सम्पत्स्ये' (छा० ६।१५।२)—इस श्रुति के अनुरोध से जिनका कार्य आरम्भ नहीं हुआ है ऐसे सचित कर्मों का ही ज्ञान से नाश मानते हैं। आरब्ध कर्मों का ज्ञान से नाश नहीं हो जाता तब तक शरीर रहता है और यही जीव-मुक्ति की अवस्था है।^{२१} गीता में जो स्थितप्रज्ञ का स्वरूप बतलाया गया है^{२२}, वह जीव-मुक्त का ही है। किन्तु मण्डन स्थितप्रज्ञ को शान्ति न मानकर साधक मानते हैं और ब्रह्मज्ञान के बाद, उनके अनुसार, सभी कर्मों का नाश हो जाता है। 'तस्य तावदेव चिर'

इस श्रुति की व्याख्या वे इस प्रकार करते हैं, कि ज्ञान के पश्चात् कर्मों का नाश होने से—देहपात होगा किन्तु वह देहपात ज्ञान के अनन्तर ही होगा, अतः तत्त्वज्ञान के पश्चात् देहपात की प्रतीक्षा करनी होगी, इसलिए केवल 'चिरं' न कहकर 'तावदेव चिरं...' कहा गया है। किसी को ज्ञान होते ही तत्काल मुक्ति प्राप्त हो जाती है और किसी को कुछ काल तक संस्कारवश विलम्ब होता है; जैसे रज्जुज्ञान हो जाने पर किसी को तरकाल भयकम्पादि की निवृत्ति हो जाती है और किसी में, रज्जु ज्ञान होने पर भी, भयकम्पादि अनुवर्तमान रहते हैं। इसलिए ब्रह्मज्ञान हो जाने पर सर्वकर्मों का नाश होने पर भी भुज्यमान कर्म के संस्कार के कारण शरीर की स्थिति रहती है।^{१४} अविद्या के आश्रय के सम्बन्ध में भी आचार्य मण्डन मिश्र का अपना विशिष्ट मत है। उनके अनुसार अविद्या का आश्रय जीव है।^{१५}

इस प्रकार शंकर के समय में ही अद्वैत-वेदान्त की शांकर व माण्डन—दो धाराएँ स्पष्टतः प्रवाहित हो रही थी।

इसी प्रसंग में मास्कराचार्य का नाम भी उल्लेखनीय है। ये भेदाभेदवादी और ज्ञानकर्मसमुच्चवादी थे। ये शंकर के परवर्ती थे तथा ब्रह्मसूत्रों पर किये गए शांकरभाष्य का प्रत्याख्यान करने के लिए इन्होंने भी ब्रह्मसूत्रों पर एक भाष्य की रचना की थी।^{१६} इनके सिद्धान्तों पर 'आलोचनभंगिमा' नामक उन्मेष में प्रकाश डालने का प्रयास किया जाएगा।

शंकराचार्य के साक्षात् शिष्यों में सुरेश्वर^{१७} का नाम बड़े आदर के साथ लिया जाता है। इनका समय विद्वानों ने अष्टम शताब्दी माना है।^{१८} इनकी कीर्ति के स्तम्भ दो ग्रन्थ हैं—बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्यवार्त्तिक और नैष्कर्म्यसिद्धि। नैष्कर्म्यसिद्धि में, जैसा कि नाम से ही स्पष्ट है, उन्होंने मोक्षप्राप्ति के लिए कर्मसाधनता की अनुपयोगिता प्रतिपादित की है। इस प्रसंग में उन्होंने भर्तृ प्रपंच, ब्रह्मदत्त और मण्डन के ज्ञानकर्मसमुच्चयवाद का खण्डन किया है।^{१९} बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्यवार्त्तिक में भी सुरेश्वराचार्य ने इस मत का खण्डन किया है।^{२०} इस सम्बन्ध में यह ध्यान देने की बात है कि जो अद्वैतवादी कर्म की अनुपयोगिता का प्रतिपादन करते हैं, वह मोक्षप्राप्ति के प्रति उसमें कारणता के परिहार के लिए है। सुरेश्वर कहते हैं कि वेदान्तवाक्य-श्रवण से ही ब्रह्म का साक्षात्कार ही जाता है, प्रसंख्यानदि की कोई आवश्यकता नहीं है। वेदान्तवाक्य-श्रवण के अनन्तर ब्रह्मसाक्षात्कार के लिए प्रसंख्यान की आवश्यकता को स्वीकार करने का अर्थ है कि वेदान्तवाक्य निरर्थक हैं, जिस ब्रह्मसाक्षात्कार की सम्पन्न कराने में वेदान्तवाक्य असफल हैं, वहाँ प्रसंख्यान सफल है और प्रमाण है। इस प्रकार की मान्यता, सर्वथा निराधार है, ठीक उसी प्रकार जिस प्रकार चक्षु से रसनेन्द्रिय का विषय ग्रहण करने की कल्पना।^{२१} सुरेश्वराचार्य ने भेदाभेदवाद का भी खण्डन किया है।^{२२} सौगत सिद्धान्त भी इनके तीक्ष्ण प्रहारों का शिकार होने से बच न सका।^{२३} यहाँ यह बतला देना आवश्यक है कि सुरेश्वर ने शंकर की निदर्शन-पंक्ति से बाहर चरण-विन्यास करने का प्रयास नहीं किया है। शंकराचार्य तथा अन्य अद्वैतवेदान्ताचार्यों, विशेषकर शंकर और मण्डन में,

जहाँ पारस्परिक मतभेद है, वहाँ उन्होंने पूर्ण निष्ठा के साथ शकर का ही अनुगमन किया है।

आचार्य शकर के साक्षात् शिष्यों में पञ्चपादाचार्य^{६१} का नाम भी विशेष उल्लेखनीय है। इनका स्थितिकाल ८२० ई० के आस-पास माना जाता है।^{६२} इनकी प्रसिद्धि का आधारग्रन्थ है शकर के शारीरिक भाष्य पर लिखित 'पञ्चपादिका' नामक व्याख्या। यह व्याख्या चतुःसूत्रीपर्यन्त ही उपलब्ध है। इसी व्याख्या-बोज से आगे चलकर विवरण-प्रस्थानवृक्ष अकुरित हुआ।

आचार्य पञ्चपाद अव्याकृत, अविद्या, माया, प्रकृति, अग्रहण, अव्यक्त, तमस्, कारण, लय, महासुप्ति, निद्रा, आकाश को पर्यायवाची मानते हैं।^{६३} यह अविद्या या माया ही चैतन्य ब्रह्म के वास्तविक स्वरूप को आच्छादित कर लेती है जो इस अविद्या को कर्मपूर्णप्रज्ञासंस्कारचित्रभित्ति जीवत्वापादिका है। यह अविद्या परमेश्वराधिष्ठित होने पर विज्ञानक्रियाशक्तिद्रव्याश्रयरूप परिणामविशेष को प्राप्त करती है तथा सभी प्रकार के कर्तृत्वभोक्तृत्व का आधार बनती है। कूटस्थ चैतन्य ब्रह्म के सबलन से प्रकाश को प्राप्त कर यह अविद्या अहंकार कहलाती है। इसी अहंकार के कारण शुद्धात्मा को मोक्षा मग्न लिया जाता है।^{६४}

अविद्या के आश्रय और विषय के सम्बन्ध में आचार्य पञ्चपाद का क्या दृष्टिकोण था, यह अत्यन्त स्पष्ट नहीं है, यद्यपि आगे चलकर उनके व्याख्याकार प्रकाशात्म ने ब्रह्म को ही अविद्या का आश्रय व विषय सिद्ध किया है।^{६५} पञ्चपाद ने अविद्या की जडतात्मिका शक्ति को जगत् का उपादान कारण माना है।^{६६}

प्रपञ्च और ब्रह्म के अभेद का प्रतिपादन करते हुए पञ्चपादाचार्य ने प्रतिबिम्बवाद का सहारा लिया है। उनका कहना है कि जिस प्रकार बिम्ब से प्रतिबिम्ब वस्त्वन्तर नहीं है, उसी प्रकार ब्रह्म से यह प्रपञ्च (अनिदमश) भिन्न नहीं है, वस्त्वन्तर नहीं है, वह वही है—अभिन्न है।^{६७} 'तत्त्वमसि' आदि महावाक्यों से प्रतिबिम्बस्थानीयजीव में बिम्बस्थानीयब्रह्मरूपता का बोधन किया जाता है।^{६८} शास्त्रोप्य व्यवहार भी प्रतिबिम्ब में पारमार्थिक बिम्बरूपता का समर्पण करता है।^{६९}—

“नेक्षेतोद्यन्तमादित्य नास्त यान्त वदाचन।

नोपरस्त न धारित्य न मध्य नभसो गतम् ॥”*

आगे भी इसी सिद्धान्त को स्पष्ट करते हुए कहते हैं कि जीव प्रतिबिम्बकल्प ही है, हम सबका प्रत्यक्षचिद्रूप है, उसमें अन्तःकरण की जडता नहीं होता। वह अपना स्वरूप कर्तृत्वादि धर्मों से युक्त मानता है, बिम्बकल्पब्रह्मकल्पता को नहीं मानता। इसलिए जब बिम्बरूप ब्रह्म का साक्षात्कार हो जाता है, तब मिथ्याज्ञान नष्ट हो जाता है।^{६९}

इसी प्रकार ध्वजादि में विविध मानना,^{६९} स्वाध्यायाध्ययनविधि का फल अक्षर-ग्रहण मानना^{६९} आदि कुछ पञ्चपादाचार्य के अभिमत हैं, जिनको प्रकृत शोध प्रबन्ध के 'बालोचनभगिमा' नामक उन्मेष म प्रस्तुत करने का प्रयास किया गया है। आचार्य पञ्चपाद ने यथावसर बौद्धमत का भी खण्डन किया है।^{६९}

इसके पश्चात् अद्वैतवेदान्त की पवित्र वैदिक भूमि पर आचार्य वाचस्पति मिश्र का पदापण होता है।

२. अद्वैतवेदान्त की सामयिक माँग और 'भामती' का जन्म

भारत के नितान्त प्रोन्नत उज्ज्वल मस्तिष्कहिमगिरि से विविध दर्शनसरिताएँ^{६६} वैदिकविचारपूरित हो विश्व के विशाल आध्यात्मिक क्षेत्रों को पवित्रता और शान्ति प्रदान करती हुई अनादिकाल से प्रवाहित हैं। समय के दुष्प्रभाव से उन पुण्यतोया तटिनियों में विक्षोभ, उत्क्रान्ति और विरोधी मतवाद के आप्लावन भयंकर रूप में आने लगे जिससे न केवल उनका प्रवाह ही अवच्छेद व दूषित हुआ अपितु किसी-किसी के तट-बन्ध भी विध्वस्त होने लग गए; जैसे सांख्य-दर्शन का किसी समय का महानद एक पतली-सी धारा के रूप में अवशिष्ट रह गया था और वह धारा भी बौद्धों तथा जैनों की धाराओं की विपरीतोत्क्रान्ति से अवच्छेद-सी हो चली थी। मीमांसकगण भी उस क्षणवात में अपने टूटे बौद्धों की बाँधने एवं आक्रमण का सामना करने के लिए भयंकर संघर्ष में लगे थे। न्यायवैशेषिकगण अपनी विचारधाराओं के संरक्षण में भी जी-जान से जुटे थे। योग की कैवल्यप्राप्त्यारा चित्तनदी भी विरोधी फाट-छाँट से अछूती न बची थी। आचार्यगण उसकी मर्यादा और पवित्रता बनाए रखने के लिए एड़ी-चोटी का पसीना एक कर रहे थे। वेद-वेदान्त के पवित्रजाह्नव-प्रवाह की सुरक्षा में केरल से कश्मीर, द्रविड़ से मिथिला तक की प्रबुद्ध चेतना बढपरिकर हो गई थी। कुमारिल भट्ट, मण्डन मिश्र, आचार्य शंकर, महर्षि पतंजलि, पक्षिल स्वामी और भारद्वाज उद्योतकर जैसे विद्वद्बृहम बौद्धों की अकल्पित विद्रोहाग्निज्वालाओं को शान्त करने में अद्भुत कौशल का परिचय दे रहे थे, फिर भी विरोधमतवाद-क्षणावात के प्राबल्य ने वैदिक सरित्सेनाओं की सुरक्षा-पंक्तियों को जर्जरित-सा कर दिया था।

किन्तु सबसे गम्भीर संकट अद्वैतवेदान्त पर आया था क्योंकि वह न केवल बौद्धों जैसे अवैदिक मतवादों की मार का शिकार हुआ था अपितु अपने सहोदर सम्प्रदायों की दृष्टि में भी उसका व्यक्तित्व सदिग्ध हो चला था और उस पर प्रच्छन्नबौद्धता का आरोप लगाया जाने लगा था—“मायावादमसच्छास्त्रं प्रच्छन्नं बौद्धमेव च।” वेदान्त का डोल पीटने वाले कुछ आचार्यगण ही उसे बौद्धमतावलम्बी कहने लगे थे।^{६७} इसके अतिरिक्त एक दूसरा संकट भी था जो कि अपेक्षाकृत अधिक गम्भीर एवं आन्तरिक था। शंकर और मण्डन का कुछ विन्दुओं पर आधारित पारस्परिक मतभेद अभी दो भिन्न धाराओं के रूप में प्रवाहित ही रहा था। किसी भी विद्वान् ने इन दोनों विचारधाराओं में सामंजस्य-स्थापन का प्रयास नहीं किया। यदा-कदा केवल शंकरधारा के प्रवाह को ही प्राबल्य प्रदान किया गया। यह संयोग की ही बात थी कि इस बीच मण्डन के पक्ष को उजागर करने के लिए किसी भी (उग्रपन्थी) महारथी ने लेखनी न उठाई और शंकरपक्ष आक्षेपों से बचा रहा। ऐसी स्थिति में दो ही सम्भावनाएँ थीं; प्रथम कि ब्रह्मसिद्धिकार का पक्ष उपेक्षा का शिकार होकर बिलीन हो जाता और अद्वैतवेदान्त, इस प्रकार, एक अमूल्यनिधि से वंचित हो जाता; द्वितीय कि कोई विद्वान् आचार्य उसकी रक्षा व पुष्टि के

लिए लेखनी उठाता, शाकरपक्ष की अपेक्षा उसका औचित्य सिद्ध करने का प्रयास करता और इस प्रकार सहज ही अद्वैतशिविर में कभी भी समाप्त न होने वाला गृहयुद्ध छिड़ जाता जिससे केवल विरोधी मतवाद ही लाभान्वित होते और सम्भवतः आज वैदिक विचारधाराओं में अद्वैतवेदान्त की जो प्रतिष्ठा है उसका रूप कुछ और ही होता।

यह एक संक्षिप्त-सी छाँकी घी आचार्य वाचस्पति मिश्र के समक्ष बीते समय की। ऐसे सक्रमणकाल में आचार्य वाचस्पति मिश्र जैसे गम्भीर चिन्तकों के दायित्वपूर्ण ओजस्वी वर्चस्व का समतथा जाना स्वाभाविक था। अपनी समस्त दार्शनिक पद्धतियों के मूलस्रोत मीमांसा के अभिरक्षण में सर्वप्रथम आचार्य वाचस्पति मिश्र ने अपना महत्त्वपूर्ण योगदान देना आरम्भ कर दिया। मण्डन मिश्र के ग्रन्थ 'विधिचिन्तेक' पर 'न्यायकणिका' नाम की व्याख्या लिखकर बौद्ध-जगत की विपुलकाय अन्यायकुशकाशराशि में न्यायवादिनों को एक 'कौणिका' फेंक दी। 'न्यायकणिका' में शबरस्वामी और कुमारिल भट्ट का स्मरण सम्मानपूर्वक करते हुए स्पष्ट ध्वनित कर दिया गया है कि उनके पक्ष की दृढ़ता और सुस्थिरता के लिए पूर्ण प्रयास किया आ रहा है। दिङ्नाय, धर्मकीर्ति, शान्तरक्षित, कमलशील तर्क के जिन बौद्ध विद्वानों ने मीमांसा का घोर क्षण्डन किया था, अवतर निकाल-निकास प्रबल एक अकाट्य युक्तियों से उनका प्रतिविधान वाचस्पति मिश्र ने किया है।¹⁰⁰

भट्ट-सम्मत शाब्दबोध प्रणाली जो प्रतिपक्ष-न्यायाज्ञानों से द्रव्य-सी हो गई थी, उसे अनुप्राणित और सजीवित करने के लिए 'तत्त्वबिन्दु' का निर्माण हुआ। इतने पर भी विरोधी मतवादों की शक्ति का समूलोन्मूलन होते न देख उद्योतकर के अर्जित न्यायवात्तिक का उद्धार करने के बहाने न्यायवात्तिकतात्पर्यटीका का निर्माण किया। उस समय न्याय के आम्तिक प्रांगण में बौद्धसर्वथ वेन्द्रित-सा हो गया था। न्यायसूत्रों के समालोचक वसुबन्धु और न्यायभाष्य के समीक्षक दिङ्नाय का वात्तिककार उद्योतकर ने अत्यन्त प्रौढ़ युक्तियों से क्षण्डन कर दिया था, किन्तु धर्मकीर्ति, शान्तरक्षित और उनके अनुयायी बौद्ध विद्वानों ने उनसे जमकर लोहा लिया था। न्यायवात्तिक का पूर्ण शरीर उनके प्रहारों से क्षतविक्षत हो गया था। वाचस्पति मिश्र ने भयकर सधर्म की घघकती ज्वाला में कूदकर न्यायवात्तिकतात्पर्यटीका की घनघोर घटाओं से विरोधी योद्धाओं पर भयकर उपलब्धि की और न्याय के दग्ध कलेवर को शीतल वर्षा से अभिषिक्त कर उसे हरा-भरा किया। तात्पर्यटीका के विजयध्वज की फडफड़ाहट से समस्त सौगत-सिद्धान्त का हृदय घटक उठा और सम्भवतः उसकी यह घटकन अन्तिम थी। इतना ही नहीं, वाचस्पति मिश्र ने न्यायदर्शन को 'न्यायसूचीनिबन्ध' की रेखाओं में सीमांकन इस प्रकार कर दिया कि भविष्य में उसमें किसी प्रकार की विप्लुति उत्पन्न न की जा सके। साध्य-सप्तति के रूप में बचा-खुचा साध्य-हृदय शान्तरक्षित के विकराल हाथों में पकड़ कर दिन गिन रहा था। 'माध्यतत्त्वकीमुदी' की पीथुप-वर्षा ने उसमें नवजीवन का संचार किया। योगभाष्य की यशोधवल्लिमा घूमिल हो चली थी। 'तत्त्ववैशारदी' ने उसे फिर से अपनी सहजशुक्लिमा प्रदान की। बाह्यमतवाद की छाया योगदर्शन के विमलदर्पण में आरोपित करने वाले व्यक्तियों का वाचस्पति मिश्र ने भ्रम-परिहार किया और वृषकेतु के शुभ-

मस्तिष्क से योगजाह्नवी का प्रादुर्भाव उद्घोषित कर वैदिक योगियों की परम्परा का परिपोषण किया। 'तत्त्ववैशारदी' ने योग के रहस्यों को ही अभिव्यक्त नहीं किया, सांख्य-सिद्धान्तों को गरिमा एवं निखार भी प्रदान किया।

आचार्य बाचस्पति मिश्र जैसे कुशल व मूकम परीक्षक से अद्वैत वेदान्त की विपन्नावस्था भी छिपी न रह सकी। जैसाकि संकेत किया जा चुका है, उस समय अद्वैत वेदान्त की दो प्रधान आवश्यकताएँ थीं—प्रथमतः उमे बोद्धावलम्बितारूप अवैदिकता के कलंक से बचाना तथा द्वितीयतः शंकर व मण्डन की भिन्न धाराओं में सामंजस्य-स्थापन। आचार्य बाचस्पति मिश्र ने इन दोनों आवश्यकताओं को पूर्ण किया। पहले उन्होंने 'ग्रह्य-सिद्धि' के तत्त्व-रत्नों की उपेक्षा के अन्धकार में निकाल कर प्रकाश में लाने का प्रयास किया, तत्त्व-समीक्षा टीका के रूप में, जिससे कि उस अमूल्य निधि के अस्तित्व व महत्त्व का भान स्वपर सभी मतावलम्बियों को हो जाए। तत्पश्चात् धोड़ों के प्रभावक्षेत्र से अद्वैत वेदान्त को बचाने, उसकी वैदिक निष्ठा को सिद्ध करने के लिए तथा शंकर व मण्डन की विचारधाराओं में समंजसता स्थापित करने के लिए दूसरा प्रयास शंकर के शारीरिक भाष्य की निवृत्ति के रूप में किया और इस प्रकार अद्वैतवेदान्त की तात्कालिक मांग के रूप में 'भामती' का जन्म हुआ।

३. प्राक्तन अद्वैतीय भान्यता-प्रवाह

(१) अज्ञान के आश्रय और विषय की एकता का प्रवाह

अज्ञान की आश्रयता और विषयता का निरूपण करते हुए प्राचीन आचार्यों ने माना था कि अज्ञान का आश्रय और विषय एकमात्र शुद्ध चैतन्यतत्त्व ही होता है, जैसाकि सुरेश्वराचार्य ने कहा है कि अविद्या स्वाश्रय नहीं हो सकती। संसार में दो प्रकार के पदार्थ हैं—आत्मा और अनात्मा। अनात्मा अविद्या का आश्रय नहीं हो सकता। अविद्या अनात्मा का स्वरूप ही है। इसलिए एक ऐसे अधिष्ठान में जो कि अविद्यास्वरूप वाला ही है, द्वितीय अविद्या नहीं रह सकती। यदि यह सम्भव भी होता तो फिर यह द्वितीय अविद्या उस मौलिक अविद्या में कौन-सी नवीन विशेषता उत्पन्न करेगी? अनात्मा को ज्ञान-प्राप्ति सम्भव नहीं। दूसरी बात यह है कि अनात्मा स्वयं ही अविद्याजन्म है। अतः अविद्या, जो कि अनात्मा से पहले ही विद्यमान है, उस पर आश्रित नहीं हो सकती जिसकी कि वह जनक है। अविद्या के अतिरिक्त अनात्मा का अपना कोई स्वतन्त्र स्वरूप ही नहीं है। ये सभी तर्क अनात्मा को विषय मानने के विरुद्ध भी दिए जा सकते हैं। इस प्रकार अनात्मा न तो अविद्या का आश्रय है और न विषय। परिशेषतः शुद्ध चैतन्य आत्मा (ब्रह्म) ही अविद्या का आश्रय और विषय है।^{१०३} संक्षेपशारीरककार सर्वज्ञात्म मुनि ने भी कहा है—

“आश्रयत्वविषयत्वभागिनो निविभाषित्तिरेव केवला।

पूर्वसिद्धतमसो हि पश्चिमो नाऽश्रयो भवति नापिगोचरः ॥”^{१०४}

जैसे लोकप्रसिद्ध अन्धकार जिस स्थान पर होता है उसे ही आवृत किया करता है, अन्ध-

स्थलीय अन्धकार अन्वदेशीय वस्तुओं का आवरण नहीं किया करता, इस प्रकार अन्वय-व्यतिरेक की परिपाटी यह स्थिर कर देती है कि अन्धकार का आश्रय और विषय एक ही होता है, ठीक उसी प्रकार माया, अविद्या या अज्ञान का आश्रय और विषय एक ही तत्त्व होना चाहिए। अज्ञान के विरोधी ज्ञान का स्वभाव भी ठीक वैसे ही होना है जैसा कि प्रकाश का। प्रकाश सदैव अपनी आश्रित वस्तु को प्रकाशित किया करता है। इस प्रकार प्रकाश का आश्रय और विषय एक ही होता है। इसी तरह ज्ञान का आश्रय और विषय एक ही माना जाता है। यद्यपि प्रकाश का उत्पादक-आश्रय प्रदीप होता है परन्तु व्याप्ति का आश्रय विषय ही माना जाता है, उसी प्रकार वृत्तिरूपज्ञान का उत्पादक-आश्रय अन्तःकरण देश होता है परन्तु व्याप्ति का आश्रय विषयावच्छिन्न चैतन्य माना जाता है और वही वृत्ति का विषय भी माना जाता है। प्रकाश और अन्धकार का परस्पर विरोध होने पर भी आश्रय और विषय की एकता का स्वभाव एक-जैसा ही माना जाता है। विषयावच्छिन्न चैतन्यरूप ज्ञान का अक्षय्येदकता सम्बन्ध से जो आश्रय होता है वही उसका विषय माना जाता है। फलतः ज्ञान के समान ही अज्ञान के आश्रय और विषय का एक होना ही तर्कमगत माना जाता है। अज्ञान का आश्रय शुद्ध चैतन्य को न मानकर यदि विशिष्ट चैतन्य को माना जाए, तब विशेषण रूप अज्ञान या अज्ञान के कार्य का आश्रय भी शुद्ध चैतन्य न होकर विशिष्ट चैतन्य ही होगा। उस विशिष्ट के विशेषण-भाग का आश्रय भी विशिष्ट होगा, इस प्रकार अतवस्था दोष हो जाने के कारण शुद्ध चैतन्य को ही अज्ञान का आश्रय मानना अत्यन्त उचित और न्यायसंगत है।

अज्ञान के इस आश्रय और विषय की एकता का सिद्धान्त वाचस्पति के पूर्वतन वेदान्तिगण मानते थे। इस मान्यता को भी वाचस्पति मिथ ने नवीन दिशा प्रदान की। उनका मत था कि कोई भी युक्ति या तर्क अनुभव को अन्वया नहीं कर सकता। प्रत्येक व्यक्ति यह अनुभव करता है—‘अहं घट न जानामि’ अर्थात् मैं घट को नहीं जानता, घटविषयक अज्ञान का आश्रय मैं हूँ। वहाँ अज्ञान का विषय घट और आश्रय प्रमाता चेतन या जीव प्रतीत होता है। किसी व्यक्ति को यह अनुभव नहीं होता कि मैं अपने को नहीं जानता। इस प्रकार अज्ञान का आश्रय और विषय, दोनों भिन्न ही अनुभवपथ में आते हैं। अन्धकारस्थल का निरोधन यदि ध्यानपूर्वक किया जाए तब वहाँ भी आश्रय और विषय का भेद ही परिलक्षित होता है। प्रत्येक व्यक्ति यह कहता है कि मेघपटल की छाया के कारण मैं सूर्य को नहीं देख पा रहा हूँ। यहाँ छायारूप अन्धकार का आश्रय दर्शक के नेत्र और उसका आच्छाद्यविषय सूर्य होता है। प्रकाशस्थल पर भी प्रकाश और प्रकाश्य एक नहीं हो सकते। सूर्य जगत् का प्रकाशक है, जगद्विषयक प्रकाश का आश्रय माना जाता है, प्रकाश का आश्रय सूर्य और विषय जगत् भिन्न देखे जाते हैं—‘देवदत्तो घट जानाति’—यहाँ पर ज्ञानरूप क्रिया का आश्रय देवदत्त और विषय घट, दोनों एक नहीं हो सकते। क्रिया का कर्म सदैव उसके कर्ता से भिन्न होता है, अतएव नैयायिकों ने कर्मता के लक्षण में कर्तृ बोधभेदक ‘पर’ शब्द का प्रवेश किया है—‘परसमवेत्क्रियाजन्य-फलशालित्व कर्मत्वम्’—इस प्रकार की कर्मता या क्रिया की विषयता सदैव आश्रय से भिन्न होती है। ‘देवदत्तो ग्राम गच्छति’, ‘देवदत्तो वृक्षम् आरोहति’, ‘देवदत्त ओदन

पचति' आदि प्रयोगों के समान 'देवदत्तः स्वं गच्छति, आरोहति, पचति' जैसे अवाञ्छनीय प्रयोग लोक में नहीं किए जाते। इससे सिद्ध होता है कि ज्ञान के समकक्ष अज्ञान का भी आश्रय और विषय भिन्न होता है। 'जीव ब्रह्म को नहीं जानता'—इस प्रकार का अनुभव यह सिद्ध करता है कि अज्ञान का विषय ब्रह्म और आश्रय जीव है। ज्ञान और अज्ञान के चिरोद्य में भी समानविषयता और समानाश्रयता की अपेक्षा होती है। भिन्नविषयक ज्ञान और अज्ञान एक आश्रय में और भिन्न आश्रयों में रहने वाले ज्ञान-अज्ञान का विषय एक देखा जाता है। आश्रय और विषय की एकता मानने पर घटविषयक ज्ञान और घट-विषयक अज्ञान का समावेश एकत्र नहीं हो सकेगा। किन्तु अनुभव ऐसा नहीं होता। ब्रह्मविषयक अज्ञान का आश्रय जीव है, वाचस्पति के इस सिद्धान्त का प्रतिपादन आगे के पृष्ठों पर किया जाएगा।

(२) अविद्या की एकता का प्रवाह

वेदान्त-परम्परा के ब्रह्माश्रित अज्ञानवादी पूर्वाचार्य एक ब्रह्म के आश्रित एक अज्ञान के ही पक्षपाती थे। एक ब्रह्म के आश्रित अनेक अज्ञानों की कल्पना असंगत-सी प्रतीत होती थी। अतः "अजामेकां लोहितशुक्लकृष्णां बह्वीः प्रजाः सृजमानां सरूपाः" (श्वे० ४।५) आदि श्रुतियों में प्रतिपादित माया या अज्ञान की एकता को प्रश्रय दिया गया। "इन्द्रो मायामिः पुरुरूप ईयते" आदि अज्ञानबहुत्वप्रतिपादक श्रुतियों की यह कहकर व्यवस्था की गई कि अज्ञान की अनेक शक्तियों को सूचित करने के लिए श्रुति में बहुवचन का निर्देश किया है। वस्तुतः अज्ञान या माया तत्त्व एक ही है, उसकी एकता के बोधक प्रमाणों को प्रमुखता प्रदान की गई। आचार्य शंकर कहते हैं—

"तदेयं च त्रिधा ज्ञेयं मायाबीजं पुनः क्रमात् ।

मायाव्याप्तमाऽविकारोऽपि बह्वर्थको-जसार्कवत् ॥"^{१३}

अर्थात् एक ही मायाबीज अनेक रूपों में अंकुरित हो जाया करता है। सर्वज्ञात्म मुनि एक ही अज्ञान को समस्तभेदभिन्नप्रपञ्च का साधक स्वीकार करते हैं—

"भेदं च भेदं च भिन्नं च भेदो

यथैवभेदान्तरमन्तरेण ।

मोहं च कार्यं च विभक्तिं मोह-

स्तयैव मोहान्तरमन्तरेण ॥"^{१४}

अर्थात् जैसे भेद स्वपरभेद का निर्वाहक होता है उसी प्रकार एक ही अज्ञान स्वपरकल्पना का निर्वाहक होता है, आज्ञानान्तर मानने की आवश्यकता नहीं। जैसे एक ज्ञान अनन्त उपाधियों के द्वारा भिन्न हो जाया करता है, उसकी एक ही अज्ञान विविध अन्तःकरण आदि उपाधियों के द्वारा भिन्न हो जाया करता है, उस भिन्न अज्ञान के आधार पर वन्ध-मोक्ष की व्यवस्था बन जाती है। एकाज्ञान पक्ष के समर्थक आचार्य गोटेपाद अज्ञातिवाद इसलिए ही करते पाए जाते हैं कि एक अज्ञान से अवच्छिन्न चैतन्य मुख्य एक ही जीव होता है। अभी तक के पुराणादिप्रसिद्ध मुक्त पुरुषों की चर्चा वैसी ही है जैसे

कोई व्यक्ति अपनी स्वप्नावस्था में अनन्त बद्ध पुरुषों को मुक्त होते हुए देखता है, वस्तु-दृष्टि से कुछ भी सत्य नहीं है। उनका कहना है—

“न निरोधो न चोत्पत्तिर्न बद्धो न च साधकः ।
न मुमुक्षुर्न च मुक्त इत्येषा परमार्थता ॥”

अर्थात् विश्व में प्रतिदिन देखा जाता है कि कोई जीव उत्पन्न होता है, कोई मरता है, कोई बन्धन में जकड़ा जाता है तथा कोई बन्धन से मुक्त होता है, किन्तु वस्तुस्थिति यह है कि सब काल्पनिक दृश्यमात्र है, वस्तुतः कुछ भी नहीं होता।

एकाज्ञानवाद का यह प्रवाह मले ही वेदान्त में उन्नत सिद्धान्त माना जाता रहा किन्तु इसकी दुरुहता, दुर्गमता अत्यन्त प्रसिद्ध है। अतः वाचस्पति मिश्र ने सोचा कि कोई भी कल्पना किसी अनिर्वचनीय अतकित जटिल ग्रन्थ को सूत्रज्ञान के लिए ही यदि की जाती है तब वह कल्पना सरल, सुगम, स्वच्छ होनी चाहिए कि जिससे पुरुष उस कल्पना की जटिलता में उलझ न जाए। बन्धमोक्ष-व्यवस्था की विस्पष्ट व्याख्या करने के लिए एकाज्ञानवाद ध्याक्षेप्य वस्तु का सुस्पष्ट आकार प्रस्तुत नहीं करता अपितु उसे और उलझा देता है। लौकिक व्यवहार का सुचारु निर्वाह करने के लिए शरीर के भेद से जीवों का भेद एवं जीवों के भेद से जीवाश्रित अज्ञानों का भेद मानना आवश्यक और न्यायसंगत है। जिस जीव को तत्त्वज्ञान प्राप्त होता है उससे उसका अज्ञान नष्ट हो जाता है और वह जीव मुक्त हो जाता है। ‘यो यो देवानां प्रत्यबुध्यन् स एव नद् भवति’ आदि श्रुतिपदों की गूढमहिमा स्पष्ट कह रही है कि अज्ञान अनेक होते हैं। इस पर विशेष प्रकाश आगे डाला जाएगा।

(३) पचीकरणप्रवाह

आकाश, वायु, तेज, जल और पृथ्वी—इन पाँच भूतों की उत्पत्ति का उपनिषद्-ग्रन्थ प्रतिपादन करते हैं। किन्तु तेज, जल और पृथ्वी—इन तीन भूतों की एक विशेष मिश्रण-प्रणाली निवृत्करण नाम की मानी जाती है, जिस मिश्रण-प्रणाली के आधार पर प्रत्येक भूत त्रिकात्मक हो जाता है। वेदान्तसम्प्रदाय के प्राचीन वाचार्य निवृत्करण प्रतिपादक श्रुति को उक्त पाँच भूतों की पचीकरणप्रक्रिया का उपलक्षक मानते थे। प्रत्येक भूत पचात्मक हो जाता है। पचीकृत भूतबीजों से महाभूतों की सृष्टि मानी जाती है। शंकराचार्य ने कहा है—“यथा तु निवृत्कृते त्रीणि रूपाणीत्येव सत्यं तथा पचीकरणेऽपि समानो न्यायः ॥”

अन्य दार्शनिक पचीकरण या निवृत्करण कुछ भी नहीं मानते। उनका कहना है कि पाँचो भूत अपने में विशुद्ध रूप से स्थित हैं और उनसे उत्पन्न क्रमशः श्रोत्र, त्वक्, चक्षु, रसन और घ्राण—इन पाँच इन्द्रियों में केवल एक-एक गुण रहता है। यही कारण है कि श्रोत्र केवल शब्द का, त्वक् केवल स्पर्श का, चक्षु केवल रूप का, रसन केवल रस का और घ्राण इन्द्रिय केवल गन्ध का ग्राहक होता है। यदि इन्द्रियों के उत्पादक भूतों में किसी प्रकार का सम्मिश्रण माना जाए तब उससे जन्मित इन्द्रियों में भी सभी गुणों की ग्राहकता

होनी चाहिए किन्तु होती नहीं। अतः भूतों के कारण और कार्यवर्ग में किसी प्रकार का सम्मिश्रण नहीं होता, जल आदि में उष्मा आदि का ग्रहण जैसे औपाधिक माना जाता है—इसी तरह से किसी भूत में अन्य भूत के गुण औपाधिक रूप से प्रतीत होते हैं। किन्तु वेदान्त के आचार्यगण पार्थिव कार्यवर्ग में शब्द, स्पर्श, रूप, रस और गन्ध—पाँचो गुण उसके अपने ही गुण मानते हैं। परन्तु पृथ्वी से उत्पन्न प्राणेश्रिय में केवल गन्ध-ग्रहण की ही जो योग्यता होती है इसका कारण यह है कि अपचोद्धत भूतबीज, जिन्हें तन्मात्रा कहा जाता है, केवल एक-एक गुण के आश्रय होते हैं। उन तन्मात्राओं से इन्द्रियों की उत्पत्ति होने के कारण केवल एक-एक गुण की आश्रयता और ग्राहकता नियन्त्रित होती है। किन्तु अन्य पार्थिवविपिण्ड पचोद्धत भूतों से उत्पन्न होने के कारण पाँचो गुणों के आश्रय होते हैं। परन्तु पचोकरण प्रक्रिया से समुद्भूत भूतों के विषय में यह सन्देह होता है कि यदि पृथ्वी में पचभूतों का सम्मिश्रण होने के कारण शब्दादि पाँच गुणों की उपलब्धि होती है तब जल, तेज, वायु और आकाश में भी शब्दादि पाँच गुणों की उपलब्धि होनी चाहिए किन्तु आकाश में केवल शब्द की ही उपलब्धि होती है। वायु में अधिक-से-अधिक शब्द, और स्पर्श; तेज में शब्द, स्पर्श और रूप की एवं जल में शब्द, स्पर्श, रूप और रस, इन चार गुणों की उपलब्धि होती देखी जाती है। अतः पचोकरणप्रक्रिया अत्यन्त असंगत और अनुपादेय है। श्री बाचस्पति मिश्र इस आपत्ति से मुपरिचित थे। उनका कहना था कि किसी अदृश्य अननुभूत अत्यन्त वस्तु की सत्ता तभी स्वीकार की जा सकती है जब कि उसमें प्रबल आगम प्रमाण हो। पचोकरणप्रक्रिया में कोई प्रत्यक्ष श्रुति उपलब्ध नहीं होती। अतः भूतसम्मिश्रणपद्धति केवल तेज, जल और पृथ्वी—इन तीनों में ही मानी जा सकती है, जैसासिक त्रिवृत्करणश्रुति^{१६} से प्रमाणित होता है। तेज, जल और पृथ्वी—तीनों पहले दो समान भागों में विभक्त होते हैं, उनमें से एक-एक अर्द्धभाग के दो भाग किए जाते हैं, उन दो भागों का दूसरे भूतों के अर्द्धभाग में मिश्रोकरण माना जाता है। इस प्रकार इन तीनों भूतों में प्रत्येक त्रिकात्मक हो जाता है। अतः जल में गन्ध, और तेज में गन्ध तथा रस की भी कल्पना की जाती है। इस कल्पना का मूल कथित श्रुति-वाक्य माना जा सकता है किन्तु पूर्वजाचार्यों से प्रतिपादित पचोकरण प्रवाह में किसी प्रकार का श्रुतिप्रमाण न होने के कारण संशय प्रतीत नहीं होता। यही कारण है कि आचार्य बाचस्पति ने, जैसाकि आगे हम देखेंगे, त्रिवृत्करण के प्रति अपनी रचि प्रदर्शित प्रदर्शित की है।

(४) समन्यतोद्देशाद्-प्रसाह

“एक एत इ भूतात्मा भूते भूते शक्तिरिगतः।

एकया महत्या सर्वे भूतगते अतन्मात्तवत् ॥”^{१७}

इस प्रकार के उपातिपूर्ववाक्यों के आधार पर कौनों को एक दृष्टा का प्रतिदिग्ध-गाय माना जाता था। एक शक्ति रूप कौरी होती है, इस शक्ति का उत्तर उत्तर प्रतिदिग्ध भी और सौते परमा सामान्य गया था। जिसे प्रकार एक ही शब्द अत्यन्त अज्ञानियों से

प्रतिबिम्बित होकर अनेक हो जाता करता है, उसी प्रकार एक ही ब्रह्म अनन्त अन्त करणों में प्रतिबिम्बित होकर अनन्त रूप धारण कर लेता है। इस प्रकार समस्त जीव एक ही ब्रह्म के अनन्त प्रतिबिम्ब हैं।

पूर्वाचार्यों का यह सिद्धान्त बहुत समय तक प्रवाहित रहा। प्रतिबिम्ब के आधार-द्रव्य के घर्मों का आरोहण करके जीवों को गतिशीलता एवं व्यवहारप्रवर्तन की क्षमता प्रदान की जाती थी। जलगत चन्द्रप्रतिबिम्ब में प्रतीयमान कम्पन जल का घर्म होता है, प्रतिबिम्ब का नहीं। प्रतिबिम्ब के साथ आध्यात्मिक सम्बन्ध स्थापित हो जाता है। सत्त्व आदि गुणों के कर्तृत्वादि घर्म जीव पर आरोपित होकर जीव को कर्ता और भोक्ता बना देते हैं। यस्तु दृष्टि से जीव अकर्ता, अभोक्ता, असंग, चैतन्य है। ब्रह्म-सूत्रकार ने भी कहा है—'अत एव चोपमा सूर्यकादिवत्' (ब० सू० ३।२।१८) इस सूत्र में वर्णित दृष्टान्त का सामञ्जस्य करते हुए भाष्यकार ने कहा है कि दृष्टान्त और दार्ष्टान्त में समानता न होकर विवक्षिताद्य में ही होती है। सर्वांश में साहस्य मानने पर दोनों के एक ही जाने से दृष्टान्त-दार्ष्टान्तिक भाव का ही उच्छेद हो जाएगा। यहाँ जलसूर्यादि दृष्टान्त में तथा देहादि उपाध्यन्तर्गत चैतन्य में इसी अंश म साम्य विवक्षित है कि जिस प्रकार जलगत सूर्य-प्रतिबिम्ब जल की वृद्धि, ह्रास, चलन आदि घर्मों का अनुगमन प्रतीत होता है किन्तु वस्तुतः सूर्य उन घर्मों वाला नहीं है, उसी प्रकार परमार्थतः अविकारी तथा एकरूप सद्ब्रह्म देहादि उपाधियों के कारण उपाधि-घर्म वृद्धिह्रासादि से युक्त प्रतीत होता है किन्तु परमार्थतः उन घर्मों वाला नहीं है।" इस प्रकार दृष्टान्त और दार्ष्टान्त में सामञ्जस्य की उपपत्ति हो जाती है और किसी प्रकार का विरोध नहीं रहता।

वेदान्तसिद्धान्त की इस अकल्पित पहली का मुखामास बोद्धो के उस वक्तव्य की छायामात्र प्रतीत होती है जिसमें चन्द्रकीर्ति ने कहा है—

“क्षेपिण्डोपम रूप वेदना बुद्धदोपमा।

मरीचिसदृशी सज्ञा सत्कारा कदलीनिभा।

भाषोपमं च विज्ञानमुस्तमादित्यबन्धुना ॥”^{११८}

जिस प्रकार माध्यमिकों ने आदित्यबन्धु की दुहाई देते हुए सर्वास्तित्ववाद के पञ्चस्कन्धसिद्धान्त की आकाशबुधुम सा सिद्ध करने का प्रयत्न किया है, उसी प्रकार जीवप्रतिबिम्बवादी आचार्यों ने जीव को ब्रह्म का प्रतिबिम्ब बताकर प्रतिबिम्ब की कल्पना को मिथ्याभिनिवेशमात्र बताते हुए बिम्ब से अतिरिक्त प्रतिबिम्ब की व्यावहारिक सत्ता भी नहीं मानी है। प्रतिबिम्ब की पृथक् सत्ता मान लेने पर भी उसमें व्यक्रिया-कारिता का सामञ्जस्य सुकर प्रतीत नहीं होता। सूर्य का प्रखर तेज जो कार्य कर सकता है, उस तेज का प्रतिबिम्ब वह कार्य नहीं कर सकता। दर्पणविशेष में केन्द्रित सूर्यरश्मिया ही दाहक होती हैं, रश्मियों का प्रतिबिम्ब नहीं। अतः वाचस्पति मिश्र ने जीवप्रतिबिम्ब-वाद जैसे अव्यावहारिक प्रवाहों को अवच्छेदवाद की ओर मोड़ दिया था। दर्पण में केन्द्रित दाहक सूर्य-रश्मियों का अवच्छेदक जैसे दर्पण होता है, उसी प्रकार अन्त करण में केन्द्रित या अन्त करण से अवच्छिन्न चैतन्य को जीव मानकर जीव की व्यावहारिकता

और कार्यक्षमता सिद्ध करने का श्लाघनीय प्रयत्न वाचस्पति मिश्र ने किया है जिसकी विशेष चर्चा आगे की जाएगी।

(५) शब्दप्रत्यक्षता-प्रवाह

वेदान्त के पूजाचार्यों को अपने सिद्धान्तों के स्थिरीकरण में वैदिक परम्परा पर आधृत आर्षप्रणाली से प्रकाण तो प्राप्त हुआ ही है, बहुत से सिद्धान्तों की रूपरेखा चार्वाक बौद्ध, जैन जैसे अर्धवैदिक पूर्व पक्ष^{११३} एवं सांख्ययोग, न्याय-धर्मोपिक आदि वैदिक^{११४} मतावलम्बी द्वैतियों के पूर्व पक्षों को दृष्टिकोण में रखते हुए संघटित हुई प्रतीत होती है। ये सभी पूर्वपक्षी प्रत्यक्षप्रमाणवादी हैं और चार्वाक को छोड़कर शेष सभी अनुमान का ही प्रामाण्य स्वीकार करते हैं। अतः प्रत्यक्ष और अनुमान को पहुँच के बाहर^{११५} भीमांसा-चार्यों ने अपने धर्म की कक्षा का ध्रुवीकरण किया है जहाँ पर प्रत्यक्ष और अनुवादिगणों का शोधक्षेत्र न हो सके। उसी भीमांसा की ब्रह्म-निदर्शनी^{११६} विद्या में भी ब्रह्म तक पहुँचने का एकमात्र शब्दप्रमाण को द्वार माना गया है जैसाकि आचार्य शंकर कहते हैं—“तत्त्व-ज्ञानं तु वेदान्तवाक्येभ्य एव भवति—‘नायंदविन्मनुते तं बृहन्तम्’ (तै० ब्रा० ३।१२।६।७) ‘तं त्वोपनिषदं पुरुष पृच्छामि’ (बृ० ३।६।२६) इत्येवमादिधृतिभिः।” इसमें पूर्व ‘शास्त्र-योनित्वात्’ नूत्र में भी कहा है—“यथोक्तमृन्वेदादिशास्त्र योनिः कारणं प्रमाणमस्य ब्रह्मणो यथावत्स्वरूपाधिगमे। शास्त्रादेव प्रमाणाज्जगतां जन्मादिकारणं ब्रह्माधिगम्यत इत्यभि-प्रायः”^{११७} अर्थात् केवल वेदान्तवाक्यों के आधार पर ब्रह्म की अवगति हो सकती है, अभिधाशक्ति के द्वारा शब्द शुद्धब्रह्मतत्त्व को तर्हों कह सकता, किन्ती आध्यात्मिक धर्म का अवलम्बन करके ही अविशुद्ध ब्रह्म वाच्य कक्षा में प्रविष्ट माना जाता है। स्वयं आचार्य शंकर ने स्पष्टीकरण किया है—“नापि शास्त्रप्रमाणशेषः प्रमाणाज्जगतादिशामावात्। यद्येवं शास्त्रयोनित्वं कथमुच्यते प्रमाणादिसाक्षित्वेन प्रकाशस्वरूपस्य प्रमाणाविपयस्त्वे अद्यस्तात्तद्रूपत्वेन शास्त्रप्रमाणत्वमित्यप्रमेयः।”^{११८} अर्थात् ‘यतो वाचो निवर्तन्ते’ आदि श्रुतिश्लोकों में ‘वाचः’ इस प्रकार का बहुवचन द्यनित करता है कि शब्द की अभिधा, लक्षणा और वर्जना आदि समस्त वृत्तियों के द्वारा विशुद्ध ब्रह्म का प्रतिपादन करने की क्षमता नहीं रखता अपितु उसके औपाधिक आकार को इगित मात्र कर सकता है, वह भी केवल वेदान्त शब्द। इस सिद्धान्त के अनुसार ‘दणमस्त्वमसि’, ‘तत्त्वमसि’ आदि महावाक्य जिस ब्रह्म का प्रत्यक्ष बोध कराते हैं, उनमें भी त्रिणिष्ठात्मक ही माना जाता है, जैसाकि ऊपर कहा जा चुका है। फिर भी वाक्यपदीयकार के शब्दानुगम सर्वप्रत्ययवाद सिद्धान्त की छाप प्रायः सभी वैदिकमतावलम्बी दार्शनिकों पर इस प्रकार व्याप्त थी कि वे शब्द की एक लक्षयक्षमता स्वीकार करते थे और उसकी समता का सामर्थ्य प्रत्यक्षादि प्रमाणों में कदापि नहीं माना जाता था। इतना अवश्य अन्तर रहा कि जहाँ अन्य शाब्दिक शब्द-तत्त्व को लोकोत्तर स्फोट या शब्दब्रह्म को कक्षा प्रदान करते थे, वहाँ अन्य दार्शनिक उप-सर्प और शयर का मतवाद अपना कर केवल वणों को ही शब्द मानते थे।

यह ऊपर कहा जा चुका है कि ‘दणमस्त्वमसि’ के नमान वाक्यावलि प्रतिपाद्य-पदार्थ की संनिधि होने पर प्रत्यक्षात्मक बोध उत्पन्न करती है—यह वाचस्पति के पूर्व

वेदान्ताचार्यों की धारणा थी। विषय की सन्निधानावस्था में विषयावच्छिन्न चैतन्य का प्रमाणचैतन्य से अभेद हो जाना स्वाभाविक है, इस प्रकार का बोध उत्पन्न करने का सामर्थ्यचित्त की समाहित वृत्तियाँ समाधि में भी नहीं माना जाता। श्रवण और मनन के समान निदिध्यासन अवस्था की आवरणनिवृत्ति या विपरीत भावना के निराकरण में उपयुक्त माना जाता था, जैसा कि शंकराचार्य ने कहा है—

“तावत्काल प्रयत्नेन कर्त्तव्य श्रवण सदा ।
प्रमाणसशयो यावत् स्वबुद्धेर्न निवर्तते ॥ ८१५ ॥
प्रमेयसशयो यावत् तावत् वृत्तिपुञ्जिभिः ।
आत्मयाथाभ्यंनिश्चत्यं कर्त्तव्य मननं मुहुः ॥ ८१६ ॥

× × ×

समाधिसुप्तयो ज्ञानि चाज्ञान सुप्तयात्र नेष्यते ।
सविकल्पो निर्विकल्प समाधिर्द्वाविधौ हृदि ॥ ८२७ ॥
मुमुक्षो रंजनतः कायो विपरीतनिवृत्तये ।
कृतेऽस्मिन् विपरीताया भावनाया निवर्तनम् ॥ ८२८ ॥^{१६}

अर्थान् प्रमाणगत सशय की निवृत्ति के लिए श्रवण, प्रमेयगत सशय को मिटाने के लिए मनन एवं विपरीत भावना का निरास करने के लिए निदिध्यासन की आवश्यकता होती है। सविकल्प और निर्विकल्प समाधि का ग्रहण निदिध्यासनपद से ही किया जाता है। प्रमेयगत सशय का निर्वेश कहीं कहीं प्रमेयगत असम्भावना पद से किया जाता है। इस प्रकार सस्कृत या असस्कृत मन में उस सामर्थ्य का प्राकट्य नहीं माना जाता जो विशुद्ध ब्रह्म के विशदावहास प्रत्यक्ष को जन्म दे सके।

साध्य और योगदर्शन का ब्रह्मसूत्रों में निराकरण हो जाने के कारण योगदर्शन-प्रदर्शित ऋतम्भरा प्रज्ञा जैसी सबल मानसवृत्तियों पर से वेदान्त का विश्वास उठ गया था। कुमारिल भट्ट के द्वारा बौद्धमार्गप्रथित सर्वज्ञता का पूर्णतया निराकरण हो जा चुका था, अतः सर्वज्ञतावाद वेदान्त में पहले आदर नहीं पा सका था। कुमारिल भट्ट ने भी ब्रह्मतत्त्वज्ञान का साधन वेदान्त को ही बताया है। बौद्ध वावदूकों को किसी प्रकार का अवसर वैदिक दार्शनिकों के द्वारा नहीं दिया जाना चाहिए^{१७}, इस प्रकार का कुमारिल भट्ट का अनुरोध अवश्य वैदिक दार्शनिकों के मस्तिष्क में रहा होगा, इसलिए भी यौगिक चित्तवृत्तियों को आवरण या प्रतिबन्धक की ही निवृत्ति में सीमित किया गया था। न्याय-वैशेषिक जैसे दर्शनों की अत्यन्त अनपेक्षा के कारण इनके अद्वैतपरोक्षवाद का प्रभाव नगण्य-सा रहा। अतः तत्त्वमसि आदि महावाक्यों के द्वारा ब्रह्म का प्रत्यक्षदर्शन ही जाया करता है, यह पुरातन वदान्त-मन्मत-सिद्धान्त वाचस्पति के पूर्व तक अविच्छिन्न रूप में प्रवाहित होता चला आया था। श्री पद्मपादाचार्य प्रत्यक्षदर्शन का अर्थ करते हुए कहते हैं “दर्शनं ततो वाक्यायै स्थैर्यान्निरस्तसमस्तप्रपञ्चावभासविज्ञानघनैकतानुभवः ।”^{१८} अर्थात् यह अनुभव विस्मृतचामीकर का या विस्मृत दशम पुरुष का दर्शन अनुकूल वाक्यों के द्वारा ही होता देखा जाता है। जहाँ पर आचार्य पद्मपाद ने कहा है—“समारोपितनिवर्तनमुत्थेन

नित्यसिद्धचैतन्यस्य ब्रह्मस्वरूपतासमर्पणाद् वाक्यविवक्षयोपपत्तेः^{११२२} वहाँ पर 'शास्त्रं मोहनिवर्तनम्' के बौद्ध-सिद्धान्त की छाया स्पष्ट परिलक्षित होती है और महावाक्यों से भिन्न समस्तवेदान्तवाक्यों के लिए इस वक्तव्य का उपयोग माना जाता है।

शब्दप्रत्यक्षवाद के इस प्रबलप्रवाह की मोड़ते हुए वाचस्पति मिश्र ने ब्रह्म का मात्रसप्रत्यक्ष माना है। उचिततम भी यही प्रतीत होता है क्योंकि सत्य वस्तु का यद्यार्थ-दर्शन अनेक प्रकार का नहीं हुआ करता, उसके निरूपण की पद्धतियाँ अवश्य ही वक्ता के उच्चावच योग्यतास्तर के अनुसार विविध हो जाया करती हैं। अतः जैसे ताप, छेद और निकर्ष के द्वारा सुवर्ण शुद्ध हो जाया करता है, भले ही शोधक ध्यक्ति नास्तिक हो या नास्तिक, उसमें अन्तर नहीं आया करता, इसी प्रकार घृत, शील और आचारों के द्वारा परिशीलित संस्कृत योगियों का मानसचक्षु अवश्य वह एक दिव्य तेज प्राप्त कर लिया करता है जिससे सत्य प्रकाशित होकर ही रहता है, भले ही वह योगी^{११३} किसी सम्प्रदाय का हो। श्रवण, मनन और निदिध्यासन की शोधक भूमियों पर प्रवाहित चित्तनदी नितांत सज्ज्वल और स्वच्छ हो जाया करती है, उसमें से अधिष्ठानतत्त्व के वास्तविक रूप का दर्शन कोई भी कर सकता है। समस्त दर्शनों के परिशीलन से प्रोद्भूत वाचस्पति की प्रज्ञा एकान्ततः सत्यपक्ष का ही प्रकाश करती है। इस पर प्रकाश आगे डाला जाएगा।

इसी प्रकार कुछ अन्य मान्यताओं का प्रवाह जो पुरातन काल से चला आता था, उसका भी दिशापरिवर्तन या उपसंहार आचार्य वाचस्पति मिश्र ने किया है जिनका दिग्दर्शन उनकी विज्ञेयताओं में किया जाएगा।

सन्दर्भ

१. य० सू० १।२।२८

२. "स एवोक्तिर्वैश्वानरो यत्पुरुषः स यो हैतमेवमग्निं वैश्वानरं पुरुषं पुरुषेऽन्तः प्रतिष्ठितं वेद।"
—एतपव० १०।६।१।१११.

३. ब्र० सू०, १।२।२६

४. वही, १।२।३०

५. वही, १।२।३१

६. वही, १।४।२०

७. वही, १।४।२१

८. वही, १।४।२२

९. वही, ४।४।५

१०. वही, ४।४।६

११. वही, ४।४।७

१२. अपनी कृति में अपने ही नाम से किसी सिद्धान्त विशेष का उल्लेख आचार्य कर दिया करते हैं, यथा शाण्डिल्य ने अपने धर्मसूत्रों में अपना नाम दिया है—“उभय-परां शाण्डिल्यः शब्दोपपत्तिभ्याम्।”
—नूत ३६

१३. "आत्मकत्वपरा बादरायण" —शाण्डिल्य० ३०
१४. इनके व्यक्तित्व व कृतित्व के सम्बन्ध में विद्वानों में गम्भीर मतभेद है। कुछ लोग शोडपाद को व्यक्तिविशेष का नाम न मानकर सम्प्रदायविशेष का नाम मानते हैं। इसी प्रकार इनकी रचना के सम्बन्ध में भी मतभेद है कि इन कारिकाओं में कितनी इनकी हैं, आदि। —द्र० अच्युत, पृ० २१-२२
१५. S Radha Krishnan . Indian Philosophy, Vol II, p 452
१६. भाण्डूकी०, ११११
१७. वही, १११३
१८. वही, २११-२
१९. वही, २१३
२०. वही, २१७-१९, सम्भवतः शंकर को ब्रह्मास का विचार यहीं से प्राप्त हुआ है।
२१. वही, २१३२
२२. वही, २१३-५
२३. वही, २१३७
२४. वही, २१३८
२५. वही, २१३९
२६. वही, २१४०-४१
२७. वही, ४१४
२८. वही, ४११०
२९. वही, ४१४५
३०. वही, ४१४७
३१. वही, ४१४८
३२. वही, ४१९९
३३. गोपी० : अच्युत, पृ० १९
३४. प्रो० उमाशंकर शर्मा 'ऋषि' सर्वदर्शनसंग्रह (हिन्दी अनुवाद), पृ० ९३१, षोडश्या विद्या भवन, १९६४
३५. A History of Indian Philosophy, Vol II, p. 81
३६. प्रकरणग्रन्था, पूना ओरियण्टल सोरिज न० ८, द्वितीय संस्करण, १९५२
३७. गोपी० अच्युत, पृ० २५-२६
३८. "तस्मात् केवलादेव ज्ञानान्मोक्ष" —शां० भा०, गीता ३११
३९. (अ) गीताभाष्य, पृ० २, मोतीलाल बनारसीदास, १९६४ (भारतीयविश्वविद्यालय के संस्करण में प्रकाशित)
- (ब) शारीरक भाष्य, ३१४१७-२८
४०. शारीरकभाष्य, २१११२७
४१. वही, ११११४, पृ० १२३-२४

४२. वही, पृ० १२५-२६

४३. वही, पृ० ११६-१७

४४. वही, २।१।१४, पृ० ४६२

४५. ब्र० सू०, २।१।१४

४६. वही

४७. "ओपनिषदमन्या अपि केचित् प्रक्रियां रचयन्ति....." —बृह० भाष्य, २।३।६

४८. आचार्य आनन्दगिरि ने शंकर के उपर्युक्त भाष्य पर रचित—

"अप्योपनिषदमन्याः केचिदत्यन्तर्नपुणात् ।

प्रक्रियां रचयित्वाऽऽहुर्वेदान्तार्थंविपश्चितः ॥"

इस वार्तिक की व्याख्या में कहा—

".....स्वमतमुक्त्वा भर्तृप्रपञ्चप्रक्रियामवतारयति । अपीत्यादिना"

—बृह० भाष्यवार्तिकव्याख्या, २।३।६०

४९. शारीरकभाष्य, १।३।२८

५०. वही, ३।३।५३

५१. भास्करभाष्य, १।१।१

५२. वही, १।३।२८

५३. "अथ शास्त्रम्, गौरित्यत्र कश्चिद्वचः मकारोकारविसर्जनीया इति भगवानुपवर्ष इति ।
वृत्तिकारस्य बोधायनस्यैव ह्युपवर्ष इति स्थान्नाम ।"

—तत्त्वटीका, पृ० १८७, ग्रन्थमाला भाषीस, कांजीवरम्, १९४१

५४. बृह० भाष्य, १।४।७

५५. बृह० भाष्यवार्तिक (सम्बन्ध) श्लोक ७९७

५६. बृह० भाष्यवार्तिक टीका—सम्बन्ध श्लोक ७९७

५७. नैष्कर्मसिद्ध, १।६७, बम्बई संस्कृत एवं प्राकृत सीरीज, १९२५

५८. "वाक्यजन्यज्ञानोत्तरकालीनभावनोत्कर्षाद् भावनाजन्यसाक्षात्कारलक्षणज्ञानान्तरेण-
वाज्ञानस्य निवृत्ते ज्ञानाम्यासदृशायां ज्ञानस्य कर्मणा समुच्चयव्यपत्तेः ।"

—चन्द्रिका व्याख्या (ज्ञानोत्तम मिश्र कृत) १।६७, बम्बई
संस्कृत एवं प्राकृत सीरीज, १९२५

५९. गोपी० : अच्युत, पृ० १७

६०. ब्र० सू० भा० भा०, १।१।४

६१. प्रबोधपरिषोधिनी, १।१।४

६२. कल्पतट्ट, ३।३।२५

६३. तन्त्रवार्तिक, ३।३।१४, पृ० ८५२-५३

६४. वही, १।४।१, पृ० २८०-८१

६५. वही, २।१।१, पृ० ३५७

६६. गोपी० : अच्युत, पृ० १९

६७. वही, पृ० १६

६८. माण्डूक्यो० २।३२ छान्दो० भाष्य (३।१०।४) में भी शंकर ने 'अत्रोक्त परिहार आचार्य'—इस प्रकार उल्लेख किया है, जिसे स्पष्ट करते हुए आनन्दगिरि ने कहा है—“यद्यपि श्रुतिविरोधे स्मृतिप्रमाण तथापि यथाकथंचिद् विरोधपरिहार द्रविडाचार्योक्तमुपपादयति.....।”

—आनन्दगिरिकृतव्याख्या ३।१०।४

६९. (अ) A History of Indian Philosophy, Vol II, p 87

(ब) श्री एस० सुब्रह्मण्य शास्त्री आधोगभूमिका, पृ० १०

७०. “अक्षरमिति शब्दात्मतामाह, विशेषेण सामान्यस्य क्षणान्, अपरिणामित्व वा, ...। कथं तावच्छब्दात्मता ? “परं चापर च ब्रह्म पदोकार.” इत्यादिश्रुतिभ्यः ।”

—ब्रह्मसिद्धि, पृ० १६-१७

७१. शारीरकभाष्य, १।३।२८

७२. ब्रह्मसिद्धि, पृ० ३५

७३. शारीरकभाष्य, ४।१।२

७४. वही, ४।१।१५

७५. गीता, २।५५-७२

७६. ब्रह्मसिद्धि, पृ० १३०-३१

७७. वही, पृ० १०-११

७८. “सूत्रामिप्रायसवृत्त्या स्वामिप्रायप्रकाशनात् ।

व्याख्यात यैरिदं शास्त्रं व्याख्येयं तन्निवृत्तये ॥”

—भास्करभाष्य, प्रारम्भिक श्लोक

७९. कुछ लोगो के अनुसार मण्डन ही सन्यासधर्म में सुरेश्वर के नाम से प्रसिद्ध हुए थे । इस विषय में विद्वानों में तीव्र मतभेद है । एस० कुण्डस्वामी शास्त्री ने ब्रह्मसिद्धि (मद्रास गवर्नमेंट ओरियण्टल मैग्युलिकल्स सीरीज, १९३७) की भूमिका में इस विषय पर पुटकल प्रकाश डाला है तथा तर्कों के आधार पर दोनों को भिन्न व्यक्ति सिद्ध किया है । इसी प्रकार कुछ लोगो का कहना है कि विश्वरूप और सुरेश्वर अभिन्न थे (द्र० गोपीनाथ कविराज की भूमिका 'अच्युत' पृ० ३६, दासगुप्त ए हिस्ट्री आफ इण्डियन फिलासफी, भाग-२, पृ० ८२-८७) ।

८०. A History of Indian Philosophy, Vol II, p 98

८१. नैकर्म्यसिद्धि, १।५४-७६, ३।८८-९३, ३।१२३-१२६

८२. बृह० भाष्यवार्तिक, ४।४।७८६-८१०

८३. नैकर्म्यसिद्धि, ३।११७

८४. वही, १।७८

८५. बृह० भाष्यवार्तिक, २।३।८७-८८, ४।३।४७३-७०८

८६. प० गोपीनाथ कविराज के अनुसार इनका यथार्थ नाम सनन्दन था तथा वे काश्यप-

गोत्रीय ऋग्वेदी ब्राह्मण थे। यह निष्कर्ष विद्वान् लेखक ने मठाम्नाय की निम्नांकित प्रस्तियों के आधार पर निकाला है—

“गोवर्द्धनमठे रम्ये विमलापीठसंज्ञके ।
पूर्वाम्नाये भौगवारे श्रीमत्काश्यपगोत्रजः ॥
भाधवस्य सुतः श्रीमान् सनन्दन इति श्रुतः ।
प्रकाशब्रह्मचारी च ऋग्वेदी सर्वशास्त्रवित् ॥
श्री पद्मपादः प्रथमाचार्यत्वेनाभ्यपिच्यत ॥”

—अच्युत, पृ० ४५

२७. A History of Indian Philosophy, Vol. II, p. 102

२८. पंच०, पृ० ६८, मद्रास गवर्नमेंट ओरियण्टल सीरीज, १९५८

२९. वही, पृ० ६८-६९

३०. पंच० विव०, पृ० २१०, संस्करण उपर्युक्त ।

३१. पंच० पृ० २६, संस्करण उपर्युक्त ।

३२. वही, पृ० १०४

३३. वही, पृ० १०८

३४. वही

* मनु० ४।३७

३५. वही, पृ० १११

३६. वही, पृ० ३५२-५३

३७. वही, पृ० २२२-२३

३८. वही, पृ० ११८—३३, २८२

३९. अज्जयदीक्षित के मनोरम शब्दों में इस भाव की अभिव्यंजना इस प्रकार की गई है—

“अधिगतभिदा पूर्वाचार्यानुपेत्य सहस्रधा ।
सरिदिव महीभेदान् सम्प्राप्य शौरिपदोद्गता ॥”

—सिद्धान्त० पृ० २, चोखम्बा

सिद्धसेन दिवाकर ने भी कहा है—

“उदघाथिव सर्वसिध्दवः समुदीर्णस्त्वयि नाथ दृष्टवः ।
न च तानु भवान् प्रदृश्यते प्रविभक्तासु सरिस्त्विवोदधिः ॥”

—द्वित्रिंशिका ४।१५

१००. “ये तु षोडशमतावलम्बिनो मायावादिनः……”

—भास्कराचार्य, शारीरकभाष्य २।२।२६

१०१. शबर स्वामी के लिए कहा गया है—“यथाह आचार्यः” (पृ० २६१)

कुमारिल भट्ट का ‘वार्त्तिककारमिश्राः’ (पृ० १०६) कहकर उल्लेख किया गया है ।

१०२. यथा क्षणभंगवादनिराकरण पृ० १३३, अर्थक्रियाकारितारूपसत्ता का निराकरण पृ० १६४, दिङ्नाग और धर्मकीर्ति के प्रत्यक्ष का खण्डन पृ० १६२, ज्ञान की निरासम्बन्धता का निराकरण, पृ० २५३—६८ पर किया गया है ।

- १०३ नैऋत्यसिद्धि, गद्याश ३।१, मैसूर विश्वविद्यालय, मैसूर, १९५५
- १०४ सक्षेपशारीरक, १।३१६, काशिका पन्नालय, सवत्, १९४४
- १०५ उपदेशसाहस्री १७।२७, पूना संस्करण, १९२५
- १०६ सक्षेपशारीरक, १।५५
- १०७ कौडपादकारिका, २।३२, माण्डूक्यो०
- १०८ शा० भा० छान्दो० ६।४।२, आनन्दाश्रम मुद्रणालय संस्करण, सन १८६०
- १०९ 'तासां त्रिवृतं त्रिवृतमेकैकां करवाणि' —छान्दो० ६।३।३
- ११० उद्धृत शांकरभाष्य, ३।२।१८, पृ० ७१०
- १११ ब० सू० शा० भा०, ३।२।२०
- ११२ नागार्जुनकृत मध्यमकशास्त्र की प्रस्तानपदा व्याख्या, १।३, पृ० १३, मिथिला विद्या-
पीठ, दरभंगा संस्करण, सन् १९६०
- ११३ किसी समय सामान्य शास्त्रचर्चा में बौद्ध, जैन और चार्वाक के मतवाद पूर्वपक्ष में ही
रखे जाते थे, जैसाकि आचार्य राजमोक्षर (लगभग १०वीं शताब्दी) ने कहा है—
“अहंद्भदन्तदर्शने’ लोकायतं च पूर्वं पक्ष” (काव्यमीमांसा, द्वितीयोऽध्याय, पृ०
१०, चौ० सं० १९६४)
११४. साह्यादि आचार्यगण वैदिक होने पर भी अपने कपिलादि आचार्यों के द्वारा प्रणीत
सूत्रग्रन्थों पर गाढ श्रद्धा रखने के कारण कपिलादि महर्षियों के द्वारा संस्थापित
द्वैतवाद एव उसके अनुरूप वैदिक व्याख्यानो का प्रतिपादन करने के कारण अद्वैत
वेदान्त के पूर्वपक्ष की कक्षा में रखे जाते हैं, जैसाकि आचार्य शंकर ने कहा है—
“परतन्त्रप्रज्ञास्तु प्रायेण जना स्वातन्त्र्येण श्रुत्यर्थमवधारयितुमशक्नुवन्त प्रख्यात-
प्रणेतृकामु स्मृतिष्वलम्बेरन्, तद्वलेन च श्रुत्यर्थं प्रतिपिरसेरन् । अस्मत्कृते च व्याख्याने
न विश्वस्यु ।”
- शा० भा० ब्र० सू० २।१।१, पृ० ४३३
- ११५ मोमासाचार्य महर्षि जैमिनि ने 'बोदनालक्षणोऽर्थो धर्म' (मी० सू० १।१।२) सूत्र में
धर्म को वैदिक पदों के द्वारा अभिलक्षित बताया है और उनके व्याख्याकारों ने धर्म
की वैदिकसमधिगम्यता पर प्रकाश डाला है ।
- शाबरभाष्य, १।१।२, कुमारिल भट्ट का वाक्तिक
- ११६ शारीरकभाष्य, २।१।३, पृ० ४३६
- ११७ वही, १।१।३
- ११८ विष्णुसहस्रनामभाष्य, श्लोक संख्या १६, पूना संस्करण, १९२५
- ११९ सबवेदान्तसिद्धान्तसारसंग्रह (प्रकरण ग्रन्था)
१२०. प्रमद न लभन्ते हि यावत् स्वयं न मर्कटा ।
नाभिद्रवन्ति ते तावत् पिशाचा वा स्वगोचरे ॥
क्वचिद् दत्तेऽवकाशे हि स्वोपेक्षालब्धधामभि ।
जीवितु लभते कस्तेस्तन्मार्गंपतित स्वयम् ॥
- तन्त्रवाक्तिक, १।३।३

१२१. पंचपादिका, पृ० ६३-६४, लाजरस संस्करण, सन् १८६१

१२२. वही, पृ० ६६

१२३. आचार्य गौडपाद ने उस तुरीयावस्था समाधि की दुरुहता दिखाते हुए भी योगी के लिए किसी सम्प्रदायविशेष का होना आवश्यक नहीं समझा—

“अस्पर्शयोगो वै नाम दुर्दर्शः सर्वयोगिभिः ।

योगिनो विभ्रति ह्यत्मादभये भयदर्शिनः ॥

—गौडपादकारिका, ३।३६, माण्डूक्यो०

(१) भामती की विशेषताएँ

आचार्य वाचस्पति के समय तक ब्रह्मसूत्र शांकर भाष्य की केवल एक महत्त्वपूर्ण व्याख्या 'पंचपादिका' उपलब्ध थी। आचार्य के साक्षात् शिष्य पञ्चपादाचार्य के द्वारा प्रणीत 'पंचपादिका' शांकर भाष्य के कुछ अंश मात्र—चतुःसूत्री भागमात्र की व्याख्या है। इतिहासवेत्ता मनीषियों का कहना है कि ८०० ई० के लगभग इसका निर्माण हुआ था। आचार्य वाचस्पति का समय सन् ८५१ ई० के लगभग माना जाता है अर्थात् लगभग अर्द्ध शताब्दी तक पंचपादिका ने शांकरभाष्य के भावों का प्रतिनिधित्व किया। उसकी कोई व्याख्या भी उस समय की अवधि में अस्तित्व में नहीं आई थी क्योंकि प्रकाशात्म यति का 'विवरण' उसकी प्रथम व्याख्या है जिसका निर्माण १००० ई० के आसपास माना जाता है जो कि वाचस्पति मिश्र से लगभग १५० वर्ष पश्चात् का है। वाचस्पति मिश्र के हृदय में अवश्य कुछ ऐसी विशेषताएँ जागरूक हुई होंगी जिनके कारण उन्होंने भाष्यार्थ को अपने ढंग से प्रस्तुत करने का प्रयास किया, ऐसी कुछ विशिष्ट विचार-सहचरियाँ करवटें ले रही होंगी जिनके कारण उन्होंने भाष्य को एक नूतन विवृति प्रदान करने के लिए लेखनी उठायी होगी। गवेषक विद्वानों की दृष्टि में इस प्रकार की विशेषताएँ अनेक हो सकती हैं किन्तु उनमें से कतिपय महत्त्वपूर्ण विशेषताओं को प्रस्तुत उन्नीसवीं शताब्दी के प्रथम दृष्टि के रूप में प्रस्तुत करने का प्रयास किया जा रहा है।

१. व्याख्या-शैली

84314

वक्ता 'क्या कहता है?' इसके साथ साथ 'कैसे कहता है?' इस बात का भी अपना महत्त्व होता है क्योंकि समीचीन एवं मनोबैज्ञानिक कथन पद्धति के अभाव में अच्छी से-अच्छी तथा तथ्यपूर्ण सामग्री भी निरूपयोगी बनकर रह जाती है और कई बार तो अनेक भयंकर छान्दसियों को भी जन्म दे डालती है जैसा कि दैनिक व्यवहार में भी देखने को मिलता है। इसलिए कोई भी सजग साहित्यकार कथ्य सामग्री पर ध्यान रखने के साथ ही कथन शैली का भी चयन बड़ी सावधानी के साथ करता है। मौभाव्य से भारतीय साहित्य विशारद इस सम्बन्ध में अपेक्षाकृत अधिक यत्नशील रहे हैं। अपनी कथन पद्धति को अधिक प्रभावशाली एवं रुचिकार बनाने के लिए ही उन्होंने अभिप्राय से

आगे बढ़कर लक्षणा व व्यंजना का सहारा लिया, इसी कथन-पद्धति को लाटी, गीड़ी, पांचाली, वीदभी आदि रीतियों में विभक्त किया, छन्द और अलंकार भी इस कथन-पद्धति को सजाने-सँवारने के लिए ही अपनाये गए। अतः प्राचीन काल से ही कथन-शैली पर विशेष ध्यान दिया जाता रहा है।

आचार्य वाचस्पति मिश्र जैसा सर्वशास्त्रपारंगत एवं लेखनी का धनी विचारक अपनी अभिव्यक्ति-पद्धति की उपेक्षा भला कैसे कर सकता था। वेदान्त की विचारपरिधि में प्रवेश करते-करते उनकी लेखनी न्याय, सांख्य, योग, मीमांसा आदि विभिन्न शास्त्रों के संघर्षण से मंज चुकी थी। यही कारण है कि शांकरभाष्य के भावों के प्रस्फुटीकरण में जैसी सफलता इसे मिली वैसी किसी अन्य लेखनी को नहीं।

भाष्य के कथ्य को स्पष्ट करने के लिए आचार्य वाचस्पति मिश्र ने सभी सम्भव पद्धतियों का आश्रयण किया है। भाष्यगत पारिभाषिक शब्दों को खोलकर उनका साम्प्रदायिक अर्थ समझाने की पद्धति उन्होंने अपनायी है, यथा—(१) 'स्मृते रूपमिव रूपमस्येति स्मृतिरूपः, असन्निहितविषयत्वं च स्मृतिरूपत्वम्'^{१४} (२) 'अवसन्नोऽवमतो वा भासोऽवभासः। प्रत्ययान्तरबाधश्चास्यावसादोऽवमानो वा। एतावता मिथ्याज्ञानमित्युक्तं भवति।'^{१५} (३) 'प्रत्यगात्मा अणक्यनिर्वचनीयेभ्यो देहेन्द्रियादिभ्य आत्मानं प्रतीपं निर्वचनीयमंचति जानातीति प्रत्यक्ष, स एव चात्मेति प्रत्यगात्मा'^{१६} (४) 'नान्तत्वं निपात्य 'माहूमाने' 'मानपूजायाम्' इत्यस्माद्वा घातोः 'मावन्घा' इत्यादिनाऽनिच्छार्थे सनि व्युत्पादितस्य मीमांसाशब्दस्य पूजितविचारवचनत्वात्।'^{१७} (५) '(विषयाः) एते हि चिदात्मानं विधिष्यन्ति अवचन्ति, स्वेन रूपेण तिरूपणीयं कुर्वन्तीति यावत्।'^{१८} (६) 'तच्च त्रिगुणं प्रधानं प्रघोयते क्रियतेऽनेन जगदिति, प्रघोयते निघोयतेऽस्मिन्प्रलय-समये जगदिति वा प्रधानम्।'^{१९} इत्यादि शब्दों का व्युत्पत्तिपरक विस्तारण कर उन्हें सर्वग्राह्य बनाने का प्रयास मिश्र जी ने किया है।

कहीं-कहीं आचार्य मिश्र एक कोशकार की भाँति शब्दों का संक्षेपतः अभिप्रेत अर्थ रखते चले गए हैं, जैसे—(१) 'परथ=शुक्तिकादौ परमार्थसति'^{२०} (२) 'अन्यधर्मस्य =ज्ञानधर्मस्य रजतस्म'^{२१} (३) 'अन्यत्र=बाह्ये'^{२२} (४) 'विषयधर्माणां=देहेन्द्रियादि-धर्माणां'^{२३} (५) 'देहेन्द्रियादिष्वहंमभाभिमानहीस्य =तादात्म्यतद्वर्माध्यासहीनस्य'^{२४} (६) 'प्रतिपत्तिः=प्राप्तिः'^{२५} (७) 'आत्मैकत्वं=अविगलितनिखिलप्रपंचत्वम्'^{२६} (८) 'भूतं=सत्यम्'^{२७} (९) 'विजीयते=घशीक्रियते।'^{२८} (१०) 'संपत्=प्रकर्षः'^{२९} इत्यादि।

संस्कृत के विवेचनात्मक साहित्य की यह विशेषता है कि पहले पूर्वपक्ष के रूप में किसी विरोधी मत को प्रस्तुत किया जाता है, तदनन्तर उसका खण्डन करके उत्तरपक्ष के रूप में अपने मत की प्रतिष्ठा की जाती है।^{३०} वाचस्पति मिश्र ने इस परम्परा का पालन किया है। किन्तु उनकी विशेषता इस विषय में यह है कि वे पूर्वपक्ष को पूर्ण प्रमाण और तर्कों के साथ प्रस्तुत करते हैं और उसके पारिभाषिक शब्दों के साम्प्रदायिक अर्थ को स्पष्ट करते हैं, जैसाकि बौद्धमत विवेचन^{३१} एवं जैनमत विवेचन^{३२} के अक्षर पर उन्होंने किया है।

प्रत्येक भाषा में कुछ लोकोक्तियाँ व मुहावरे प्रचलित होते हैं। सामान्य वाक्य की अपेक्षा इनमें कुछ विशेषताएँ होती हैं, यथा—(१) इनमें शब्द सीमित किन्तु अर्थ अपेक्षाकृत विस्तृत होता है, (२) लोक में इनका अर्थ स्पष्ट एवं प्रसिद्ध होता है, और (३) किसी कथन की पुष्टि के लिए इन्हें प्रमाण के समान प्रस्तुत व स्वीकृत किया जाता है। इसलिए एक कुशल लेखक आवश्यकतानुसार लोकोक्तियों व मुहावरों का प्रयोग किया करता है। भामतीकार ने भी अपने कथनों की पुष्टि के लिए अपने समय में प्रचलित लोकोक्तियों व मुहावरों का अवलम्बन किया है। इससे उनकी व्याख्या-शीली अपेक्षाकृत अधिक ध्रुस्त, सजीव, स्पष्ट एवं प्रभावशाली बन पड़ी है। यथा—(१) काल्पनिक सृष्टि का सहायक भी मायामय है, इसकी पुष्टि करते हुए करते हैं—‘सहायास्तादृशा एव यादृशी भक्तिव्यता’।^{१२१} (२) प्रभाकर भीमासक आत्मा और अर्थ, दोनों को ब्रह्म मानते हैं तथा उन दोनों का मान अर्थप्रकाश के द्वारा मानते हैं। इसका खण्डन लोकप्रचलित आभाणक के द्वारा करते हैं—“(अर्थप्रकाश) जहश्चेद् विषयात्मानावपि ब्रह्मविति कस्मिन्कि प्रकाशेताविशेषात्, इति प्रान्तमान्ध्यमशेषस्य जगतः । तथा चाभाणक —‘अन्धस्येवाङ्घ्रलग्नस्य विनिपात’ पदे पदे”^{१२२} (३) साध्यसम्मत मोक्ष की असम्भावना का प्रतिपादन भी मुहावरे के माध्यम से करते हैं—‘ब्रह्मेयमपवर्गकथा तपस्विनी दत्तजलाजलि’ प्रसज्येत।^{१२३} (४) ईश्वर यदि करुणापराधीन और वीतराग है तो प्राणियों को निकृष्ट कर्म में प्रवृत्त नहीं करेगा, इससे दुःख उत्पन्न ही नहीं होगा और ईश्वराधीन प्राणी अपनी इच्छा से निकृष्ट कर्म नहीं कर सकते। यदि प्राणी कर्म कर भी लें तो वह कर्म ईश्वरानभिष्टित होने से फल-प्रदान करने में असमर्थ होगा। इसलिए स्वतन्त्र ईश्वर को भी कर्मों में कारण मानना पड़ेगा। ऐसी स्थिति में अग्न्योन्याश्रय दोष अवश्यम्भावी है। इस भाव को लौकिक मुहावरे के द्वारा स्पष्ट करते हुए कहते हैं—“तथा चायमपरो गण्डस्योपरि स्फोट इतरेतराश्रयाह्वय प्रसज्येत, कर्मणेश्वरः प्रवर्तनीय ईश्वरेण च कर्मति।”^{१२४}

(५) बोट से दुःख की आशका से सुख को नहीं छोड़ा जाता, इस भाव को लौकिक उदाहरणों से स्पष्ट करते हुए लिखते हैं—“यथा मत्स्यार्थी सशल्कान् सकण्टकान् मत्स्यानुपादत्ते, स यावदादेय तावदादाय विनिवर्तते । यथा वा धान्यार्थी सपलासानि धान्याभ्याहुरति, स यावदादेय तावदुपाशय निवर्तते, तस्माद् दुःखभयान्ानुकूलवेदनीय-मैहिक वाऽऽमुष्मिक वा सुख परित्यक्तुमुचितम् । न हि मृगा सन्तीति शालयो नोप्यन्ते, भिक्षुका सन्तीति स्थाल्यो नाधिप्रीयन्ते।”^{१२५} इत्यादि।

भाष्य की व्याख्या करते समय वाचस्पति मिश्र का मुख्य प्रयास केवल शब्दार्थ तक सीमित न रहकर भाष्य के भाव को स्पष्ट करने का अधिक रहा है। यही कारण है कि ‘भामती’ में भाष्य का अभिप्राय प्रायः एक प्रघट्टक के रूप में जितना अधिक उपलब्ध होता है उतना छिदरे हुए अर्थों के रूप में नहीं। इसके उदाहरण भामती में अनेकत्र बिखरे पड़े हैं।^{१२६}

आचार्य वाचस्पति मिश्र की व्याख्या-शीली की सबसे बड़ी विशेषता यह है कि

जब वे अनुभव करते हैं कि भाष्य का सीधा अनुगमन करने से भाष्यकार का मन्तव्य स्पष्ट नहीं हो पा रहा है अथवा भाष्यकार के कथन को स्पष्टता प्रदान करने के लिए अपनी ओर से कुछ कहना अथवा उसे प्रकारान्तर से प्रस्तुत करना आवश्यक है, वहाँ वे 'अयमभिप्रायः'^{२५} 'एतदुक्तं भवति'^{२६} 'इदमत्राकृतम्',^{२६} 'अयमभिप्रायः'^{२७} 'अनेदमाकृतम्'^{२८} 'अयमर्थः'^{२९} आदि के माध्यम से आवश्यक सामग्री प्रस्तुत कर देते हैं। प्रायः इन्हीं शीर्षकों के अन्तर्गत वाचस्पति मिश्र की अपनी दार्शनिक मान्यताएँ प्रस्फुटित हुई हैं।

'भामती' व्याख्या की एक अन्यतम विशेषता है, इसकी पातनिका शैली। 'पाण्डित्यं निविद्य वाल्येन तिष्ठति' (वृ० ३।५।१)—इस मौलिक सिद्धान्त के अनुसार वाचस्पति मिश्र ने अपनी स्वविर अवस्था के अद्वैतचिन्तन की, वास्तवस्था के चिन्तन के साथ एकवाक्यता दिखाने के लिए अपनी बालरचना 'न्यायकणिका' की प्रस्तावक पंक्तियों से ही 'भामती' का उपक्रम किया है। यह देखने के लिए दोनों की उपक्रम-पदावलियों का अवलोकन आवश्यक है। 'न्यायकणिका' के आरम्भ में लिखा है—'यदप्रयोजनविषयं न तत् प्रेक्षावत्प्रवृत्तिगोचरः। यथा काकदन्तपरीक्षा। तथा चेत्त्वं प्रकरणमिति व्यापकविरुद्धोपलब्धिः।'^{३३} 'भामती' के आरम्भ में कहा है—'यदसन्दिग्धमप्रयोजनं च न तत् प्रेक्षावत्प्रतिपित्सागोचरः, यथा समनस्केन्द्रियसंनिकृष्टः स्कीतालोकमध्यवर्ती घटः, कारदन्ता वा, तथा चेदं ग्रह्यं ति व्यापकविरुद्धोपलब्धिः।'^{३४}

सम्भवतः वाचस्पति ने अपने पूर्ववर्ती दार्शनिक शबरस्वामी, कुमारिलभट्ट, अर्चटभट्ट की पातनिका शैली अपनायी थी। शबरस्वामी ने भीमांसा-भाष्य के आरम्भ में धर्म-जिज्ञासा के उपक्रम में लिखा है—'धर्मः प्रसिद्धोऽप्रसिद्धो वा। प्रसिद्धश्चेत् न जिज्ञासितव्यः, अप्रसिद्धश्चेत् नतराम्।'^{३५} कुमारिल भट्ट ने 'श्लोकवास्तिक' के आरम्भ में लिखा है—

“सर्वस्यैव हि शास्त्रस्य फर्मणो वाऽपि कस्यचित् ।

याद्यत् प्रयोजनं नोक्तं ताद्यत् तत् केन गृह्यताम् ॥^{३६}

अर्चटभट्ट ने 'हेतुविन्दुटीका' के आरम्भ में लिखा है—'यत् प्रयोजनरहितं वान्यम्, तदर्थो वा, न तत् प्रेक्षावत्ताऽऽरभ्यते कर्तुं प्रतिपादयितुं वा। तद्यथा दशादशिका-दिवाक्यं काकदन्तपरीक्षा च। निष्प्रयोजनं चेदं प्रकरणं तदर्थो वा इति व्यापकानुपलब्ध्याः.....'^{३७}

शंकराचार्य ने भी ब्रह्मसूत्रभाष्य में इसी शबर शैली का अनुसरण किया है—'तत् पुनर्यद्वा प्रसिद्धमप्रसिद्धं वा स्यात्। यदि प्रसिद्धं न जिज्ञासितव्यम्। अयाप्रसिद्धं, नैव शक्यं जिज्ञासितुमिति।'^{३८}

इस प्रकार आचार्य वाचस्पति मिश्र ने अपनी प्रौढ़ रचना 'भामती' में विषया-नुकूल, मनोवैज्ञानिक, सुस्पष्ट एवं शास्त्रीय व्याख्या-पद्धति का अनुगमन कर उसे शंकर भाष्य की सर्वश्रेष्ठ व्याख्या के रूप में प्रस्तुत किया है।

२ सूत्र और भाष्य में सामञ्जस्य-स्थापन

सभी अधिकरणग्रन्थों^{३६} में एक सदिग्ध वाक्य को विषयवाक्य चुना जाता है। वह विषयवाक्य पूर्वमीमांसा दार्शनिकों में वेद के पूर्वकाण्ड, संहिता या ब्राह्मणग्रन्थों में से लिया जाता है और उत्तरमीमांसा में आचार्य ने 'तमेतमात्मानं विजिज्ञासीत' जैसे विषयवाक्य को मन में रखकर अधिकरण रचना आरम्भ कर दी है किन्तु उन्होंने उसका स्पष्ट निर्देश नहीं किया है। विषयवाक्य एवं सूत्रकारसम्मत सशय का स्वरूप आचार्य शंकर के शब्दों में साक्षात् उपनिबद्ध न होने के कारण शांकरभाष्य के प्रथम आलोचक भास्कराचार्य ने अपनी आलोचना की पूर्वपीठिका बना ली—

“सूत्राभिप्रायसवृत्त्या स्वाभिप्रायप्रकाशनात् ।

व्याख्यात यैरिव शास्त्र व्याख्येय तन्निवृत्तये ॥”^{३७}

अर्थात् जिस भाष्यकार ने सूत्रकार के अभिप्राय का सवरण करते हुए अपने अभिप्राय को आरोपित करने का प्रयत्न किया है उसके निराकरणार्थ हमारी यह भास्कर-व्याख्या प्रकाश में आ रही है।

इस प्रकार की आलोचनाओं का समुचित समाधान करने के लिए, जैसा कि आगे चलकर देखेंगे, वाचस्पति मिथ्य को कुछ अधिक श्रम करना पड़ा। 'आत्मा विचारणीय है'—इस प्रकार के विषय निर्देश के पश्चात् 'आत्मा विचारणीय है अथवा नहीं'—इस प्रकार का सशय न्यायत प्राप्त होता है किन्तु भाष्योपक्रम के आधार पर 'अध्यास सम्भव है या नहीं'—इस प्रकार का सन्देह प्रकट किया गया है जो कि, भास्कर की दृष्टि से सूत्रकारसम्मत होने के साथ साथ प्रथम सशय का उपोद्बलक द्वितीय सशय है। अर्थात् अध्यास के सदिग्ध होने पर आत्मा का विचार भी सन्देहास्पद हो जाता है। वाचस्पति मिथ्य ने उसी मौलिक सशय को उपस्थित करते हुए पूर्वपक्ष के रूप में लोकप्रसिद्ध आत्मा के स्वरूप का विशद वर्णन करते हुए उसे ही उपनियन्त्रित ब्रह्म का निर्णीत आकार बताया है।

यहाँ भास्कर की दृष्टि यह है कि ब्रह्मसूत्रकार ने ब्रह्मविज्ञाता अर्थात् ब्रह्म-विचारणा का प्रस्ताव रखा है अध्यास विचारणा या भ्रम विचार का प्रस्ताव नहीं। आत्मा के विषय में नकारात्मक पक्ष के पोषक नैरात्म्यवादी बौद्ध भी भ्रम को मानते हैं।^{३८} उसमें उनका कोई विवाद नहीं है। विवाद मुख्यतः आत्मा के विषय में है। अतः आत्मविचार को प्राथमिकता देते हुए वाचस्पति मिथ्य ने सूत्रकार की परम्परा का समन्वय शंकराचार्य के साथ कर दिखाया है।

प्रस्तुत समस्या को समझने के लिए थोड़ी और स्पष्टता की अपेक्षा है। घात यह है कि—

“सूत्रस्य पदमादाय वाक्ये सूत्रानुसारिभिः ।

स्वपदानि च वर्णयन्ते भाष्य भाष्यविदो विदुः ॥”

इस अभियुक्तोक्ति के अनुसार सूत्रस्थ पदानुसारी व्याख्या ही भाष्य पदवाच्य है। इसलिए

जैमिनि-सूत्रों के भाष्यकार शबरस्वामी ने धर्मविचार का ही आरम्भ किया है, किसी अन्य विचार का नहीं। कुमारिल भट्ट ने भी उसी का समर्थन किया है। किन्तु भगवान् शंकर ने 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा'—इन सूत्राक्षरों से परे हटकर अध्यास-निरूपण से अपने भाष्य का प्रारम्भ किया है। ऐसी स्थिति में इसे भाष्य कैसे कहा जा सकता है? यह तो प्रथम प्रास में ही मलिकापास हो गया।

इस प्रकार एक सुदीर्घ प्रश्नचिह्न भगवान् भाष्यकार की प्रतिष्ठा के आगे लग गया था। यद्यपि इस शंका का समाधान भाष्यकार के स्वयं के शब्दों में ढूँढा जा सकता था किन्तु छिद्रान्वेपी प्रतिपक्षी ऐसा क्यों करने लगे? अतः यहाँ शंकर के एक अध्यास-कार के रूप में आचार्य चाचस्पति मिश्र पर एक बहुत बड़ा उत्तरदायित्व आ पड़ा था—सूत्र और भाष्य की दूरी को पाटकर शांकरभाष्य के भाष्यत्व की रक्षा करने का।

अपने इस उत्तरदायित्व को पूरा करने के लिए प्रतिपक्षियों द्वारा आरोपित भाष्य की असमानान्तरवाहिता दूर करते हुए सूत्र और भाष्य की दूरी को समाप्त करने का श्लाघनीय प्रयास आचार्य मिश्र ने किया है। यह आत्मा विचारणीय है क्योंकि सन्दिग्ध है। सन्दिग्ध क्यों है? अध्यस्त वस्तु को लोक में आत्मा समझ लिया गया है, औपनिषद् पुरुष को नहीं। इस प्रकार उन्होंने अध्यासनिरूपण की सपादेयता का प्रतिपादन करते हुए उसके औचित्य को अत्यन्त सुदृढ भित्ति पर आधारित करके अध्यास-भाष्य का सम्बन्ध पूर्णरूप से सूत्राक्षरों के साथ कर दिखाया है।

३. अध्यास

भारतीय दर्शनों में मिथ्याज्ञान या अध्यास की खोज ऐसी है जैसे किसी रोगी की जांच करने वाला वैद्य रोग के मूल कारण जिज्ञान की खोज कर रहा हो। मूल कारण का पता लग जाने पर उसको निवृत्ति का उपाय सहज में ही जाना जा सकता है। यद्यपि व्यवहार के विस्तृत क्षेत्र में कई रूपों में अध्यास पाया जाता है, जैसे कि योग के आचार्यों ने कहा है—अनित्य, अशुचि, दुःख और अनात्म वस्तुओं में नित्यता, शुचिता, सुखरूपता और आत्मरूपता का भान अविद्या है,^{१२} तथापि अनात्मदेहादि में आत्मबुद्धि जिसे कि मिथ्याज्ञान, अनादि अविद्या, अध्यास आदि शब्दों से कहा करते हैं, वन्धन का कारण है और इससे छुटकारा पाना ही मोक्ष कहा जाता है। आत्मा के वास्तविक स्वरूप का ज्ञान हो जाने पर मिथ्याज्ञान नष्ट हो जाता है।^{१४} उसके नष्ट हो जाने से रागद्वेष समाप्त हो जाते हैं, रागद्वेष के समाप्त हो जाने पर संचित शुभाशुभ कर्मों का विनाश^{१५} तथा आगामी शुभाशुभ कर्मों का असम्बन्ध^{१६} हो जाता है; सूत्रकार ने भी 'तदधिगम उत्तर-पूर्वाप्योरश्लेषविनाशो तद्व्यपदेशात्' (१।१।३३)—इस सूत्र के द्वारा इसी तथ्य को पुष्टि की है।

इस प्रकार, संचित कर्मों के विनाश तथा आगामी कर्मों के असम्बन्ध से जन्म-जन्मान्तर की दौड़ समाप्त हो जाती है। जन्म, जरा, मरण से छुटकारा मिल जाने पर समग्र दुःखराशि सर्वत्र के लिए भस्मसात् हो जाती है, जीवात्मा मुक्त हो जाता है (क्योंकि

जन्म-मरण ही दुःखरूप है, बन्धनरूप है) और उसे स्वतःशान्त कल्याण-पद महानिर्वाण का लाभ हो जाता है।

इसीलिए इस अध्यास, मिथ्याज्ञान या अविद्या को ही समस्त लौकिक व्यवहार एवं प्रपंच का उद्भावक कहा गया है।^{१४} अतः यहाँ अध्यास के स्वरूप एवं तैयिक विवाद-प्रक्रिया का सक्षिप्त दिग्दर्शन करना आवश्यक प्रतीत होता है।

अध्यास का लक्षण

आचार्य शंकर ने अध्यास का लक्षण किया है—'स्मृतिरूप' परत्र पूर्वदृष्टाव-भास^{१५} अर्थात् स्मृति के सदृश तथा पूर्वकाल में अनुभूत या ज्ञात वस्तु की अन्यत्र प्रतीति को अध्यास कहते हैं। आचार्य वाचस्पति ने इस लक्षण को श्लोकप्रसिद्ध लक्षण बताया है। उनका आशय यह है कि भले ही सूत्र-पदों से ऐसा लक्षण अध्यास का नहीं निकाला जा सकता अपितु श्लोकप्रसिद्धि का सहारा लेकर यह लक्षण प्रस्तुत किया गया है। श्लोक-प्रसिद्धि दार्शनिकों में एक प्रकार की नहीं। अतः मतमतान्तरों का दिग्दर्शन कराते हुए सर्वमतसमन्वित लक्षण किया गया है। लोक में अध्यास का सक्षिप्त लक्षण असमीचीन बोध, मिथ्याज्ञान आरोपित ज्ञान है अर्थात् जिस ज्ञान की सामग्री दोषपूर्ण हो अथवा जिस ज्ञान का उत्तरकाल में बाध हो जाता हो, उसे मिथ्याज्ञान या असमीचीन ज्ञान कहा जाता है।^{१६} अध्यास का यह सक्षिप्त लक्षण केवल 'अवभास' पद से भी सूचित होता है। क्योंकि अवभास का अर्थ^{१७} होता है अवसन्न (बाधित) अथवा अवमत (तिरस्कृत) भास = ज्ञान (प्रतीति)। प्रत्ययान्तर (परभावी यथार्थ ज्ञान) से पूर्वज्ञान का बाध हो जाना ही उसकी अवसन्नता या अवमानना कही जाती है अर्थात् मिथ्याज्ञान को अध्यास कहा जाता है। इस सक्षिप्त लक्षण का विशदीकरण लक्षणवाक्य का शेष भाग कर रहा है, 'पूर्वदृष्ट' पद से आरोपणीय अनूत वस्तु की उपस्थापना की गई है। 'दृष्ट' पद के प्रभाव से यह माना जाता है कि आरोपणीय वस्तु का दर्शन = ज्ञान-भास अध्यास में उपयोगी है, उसका पूर्वसत् होना आवश्यक नहीं। 'पूर्व' पद वर्तमान दर्शन को अनुप-योगी ठहराता हुआ पूर्वदर्शन की उपयोगिता सिद्ध कर रहा है। आरोप का विषय (आधार) सत्य होना चाहिए, यह दिखाने के लिए परत्र कहा गया है। 'पर' शब्द भिन्नार्थक है। आरोपणीय मिथ्यावस्तु की अपेक्षा भिन्न सत्य (लौकिक सत्य अथवा तात्त्विक सत्य) का ग्रहण किया गया है। इस प्रकार भाष्यकार के सत्यानूतमिथुनीकरण के कथन से अध्यास में सत्यमिथ्या पदार्थों का विनिमय सिद्ध हो जाता है, यद्यपि प्रथम देश में देखे गए देवदत्त का दर्शन = घान अन्य देश में होने पर 'यह वही देवदत्त है'—इस प्रकार की प्रत्यभिज्ञा होती है, इसे भी 'परत्र पूर्वदृष्टावभास' कहा जा सकता है तथापि यह बोधमिथ्या नहीं सत्य होता है। अतः इस अतिप्रसंग को दूर करने के लिए भाष्यकार ने अध्यास के लक्षण में एक कड़ी और जोड़ दी है—'स्मृतिरूप'—अर्थात् जिस तरह स्मृतिज्ञान असन्निहितविषयक होता है उसी तरह अध्यास भी असन्निहितविषयक होता है। किन्तु 'सौम्य देवदत्त' यह ज्ञान सन्निहितविषयक होता है क्योंकि देवदत्त का इन्द्रिय के साथ सन्निघान या सन्निकर्ष यहाँ वस्तुतः होता है। स्वप्नावस्था में पूर्वानुभूत पत्र आदि

पदार्थों में सन्निहित देशकालता की विद्यमानता का आरोप होकर 'घटोऽस्ति' 'घटोऽस्ति', 'अहं कर्ता, भोक्ता, दुःखी, संसारी'—इस प्रकार की भ्रमात्मक प्रतीतियाँ सम्पन्न हो जाती हैं। अध्यास दो प्रकार का होता है—ज्ञानाध्यास और अर्थाध्यास। भाष्य के दूसरे व्याख्याता आचार्यों^{५६} ने भाष्य के लक्षणवाक्य से साक्षात् अर्थाध्यास और परम्परा या ज्ञानाध्यास का बोध कराया है किन्तु आचार्य वाचस्पति का पक्ष 'स्मृतिरूपः' 'अध्यासः' इन दो पदों के द्वारा पुष्ट किया जाता है। 'स्मृतिरूपः' पद का स्मर्यमाण अर्थ करना उतना संगत प्रतीत नहीं होता जितना स्मृति के समान असन्निहितविषयक अध्यास, क्योंकि प्रत्यभिज्ञा में अध्यास का लक्षण अतिप्रसक्त न हो, इसलिए 'स्मृतिरूपः' पद का उपयोग असन्निहितविषयता के प्रतिपादन से ही हो सकता है। अर्थ की स्मर्यमाणता तो प्रत्यभिज्ञा में भी विद्यमान है। इस अध्यास के लिए मिथ्याज्ञान आदि पदों का व्यवहार अन्यान्य दार्शनिकों में देखा जाता है। उपातिशब्दप्रयोग और उसके भेदों का वर्णन भ्रम-ज्ञान के लिए ही संगत प्रतीत होता है। अतः इसे ज्ञानाध्यास का लक्षण मानना ही उचित है, न कि प्रधानतया अर्थाध्यास का।

अध्यास के भेद

अध्यास अर्थात् भ्रमज्ञान के विषय में दार्शनिकों में प्रधानतया पाँच उपातियाँ प्रसिद्ध हैं—असत्ख्याति, आत्मख्याति, अख्याति, अन्यथाख्याति तथा अतिवचनीय-ख्याति। इनके अतिरिक्त भी सदसत्ख्याति आदि कुछ उपातियाँ हैं किन्तु उनका विवेचन वाचस्पति ने अप्रसिद्ध होने के कारण नहीं किया है। इन्हीं ५ उपातियों का विवेचन, जैसा कि आचार्य मिश्र ने किया है, यहाँ प्रस्तुत किया जा रहा है।

(१) असत्ख्याति

भ्रम्यवादी बौद्धों के मत में ज्ञाता, ज्ञान, ज्ञेय सभी पदार्थ असत् हैं। यथार्थज्ञान में भी असत् शुक्यादि का ही भ्रम होता है और शुक्यि-रजतादि-भ्रमस्थल में भी असत् का ही। अन्तर केवल इतना है कि शुक्यि आदि असद्विच्छान में असत् रजतादि का भ्रम होता है। किन्तु प्रथम यह है, वाचस्पति मिश्र कहते हैं, कि असत् की उपाति = प्रतीति कैसे सम्भव है क्योंकि वहाँ समस्त सामर्थ्य का अभाव है। यदि यह कहा जाए कि विषय के असत् होने से उसमें किसी प्रकार की सामर्थ्य नहीं है, फिर विज्ञान का यह स्वभाव है कि वह असत् का भी प्रकाशन करता है और यह सामर्थ्य उसे समानान्तर पूर्वप्रत्यय से प्राप्त होती है। और असत्प्रकाशनशक्ति को ही अविद्या कहते हैं, अतः अविद्या से असत्प्रकाशन होता है^{५७}—इस सिद्धान्त का भी भंग नहीं होता।

इसका उत्तर देते हुए वाचस्पति कहते हैं कि बौद्धों ने विज्ञान में असत्प्रकाशन-शक्तिरूप जो स्वभावविशेष माना है, उसका शक्य उन्हें असत् ही मानना होगा और ऐसी स्थिति में उस असद्वत्प्रकाशक शक्य को बोद्ध क्या सशा देंगे? उसे कार्य नहीं माना जा सकता क्योंकि असत् कभी कार्य नहीं बन सकता। उसे ज्ञाप्य भी नहीं कह सकते क्योंकि ज्ञान-जन्य ज्ञान का विषय ज्ञाप्य कहलाता है, अतः विज्ञान से दूसरे ज्ञान की उत्पत्ति माननी

होगी जिसका कि विषय बनकर असत् ज्ञाप्य कहलाएगा, जबकि बौद्ध असत्प्रकाशनशक्त्याश्रय ज्ञान से भिन्न ज्ञान की सत्ता स्वीकार नहीं करता, यदि स्वीकार कर लेता है तो उस ज्ञान को ज्ञापक मानने पर पुनः उससे भी भिन्न ज्ञान की स्थिति स्वीकार करनी होगी, क्योंकि बिना दूसरा ज्ञान माने उसमें ज्ञापकत्व मिट्ट नहीं होगा, और इस प्रकार अनवस्था दोष की प्रसक्ति होगी।

विज्ञान का स्वरूप ही असत् का प्रकाश है—यह मानने पर सद्स्वरूपविज्ञान और असत् का सम्बन्ध भी स्वीकार करना होगा। वह सम्बन्ध क्या है? असदधीननिरूपणत्व अर्थात् विज्ञान का निरूपण असत् के अधीन है—यही सत् ज्ञान का असत् के साथ सम्बन्ध है, यह भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि असत् होने के कारण विज्ञानजन्य किसी अतिशय का आधार न होने से उसका निरूपण असत् के अधीन नहीं हो सकता। विज्ञान का ही यह स्वभाव है कि असत् के बिना उसकी प्रतीति नहीं हो सकती—इस प्रकार का असत् सम्बन्ध भी नहीं माना जा सकता क्योंकि विज्ञान न तो असत् से उत्पन्न होता है और न असदस्वरूप है फिर भी उसकी प्रतीति बिना असत् के नहीं हो सकती, यह कैसे माना जा सकता है। अतः किसी भी प्रकार से सद्स्वरूपविज्ञान का असत् से सम्बन्ध न होने के कारण विज्ञान का यह स्वभावविशेष भी नहीं माना जा सकता कि विज्ञान में असत्प्रकाशनसामर्थ्य है। अतः किसी भी प्रकार असत् की प्रतीति न होने में असत्ख्याति सर्वथा अनुपपन्न है।

५२) आत्मख्याति

यद्यपि आचार्य शंकर ने आत्मख्याति पद का प्रयोग नहीं किया तथापि आचार्य मण्डन मिश्र^{१३} ने सर्वप्रथम आत्मख्याति का निर्देश किया है और कल्पतरुकार ने धर्मपद के प्रभाव से ज्ञानधर्मता ध्वनित कर आचार्य वाचस्पति के आत्मख्यातिपरक व्याख्यान का समर्थन किया है। उक्त भाष्यवाक्य से तार्किकसम्मत अन्वयाख्याति की सूचना पक्षपादिकाचार्य ने दी है किन्तु आचार्य वाचस्पति उस वाक्य को एकान्तत आत्मख्याति पक्ष में जोड़ते हैं। बौद्धों में बाह्यार्य प्रत्यक्षवादी वैभाषिक हैं, बाह्यार्यानुमेयवादी सौत्रान्तिक हैं और बाह्यार्य को अविद्याविलास मानने वाले योगाचारवादी हैं। ज्ञान की सत्ता तीनों समभाव से सत्य मानते हैं। बाह्य अधिष्ठान का निर्देश 'अन्यत्र' शब्द से किया गया है। 'अन्यधर्म' शब्द ज्ञानधर्म का सूचक है। ज्ञानगताकार अनादिवासनाप्रसूत समनन्तर-प्रत्ययाहित वास्तविक है। उसका आरोप बाह्य पदार्थ पर किया जाता है। अर्थात् सौत्रान्तिकमत में अनुमेय बाह्य पदार्थ की वास्तविक सत्ता है^{१४}, अधिष्ठानभूत उस बाह्य पदार्थ शुक्ति में आन्तर ज्ञानाकारता का आरोप होता है। योगाचार ज्ञानमात्र की सत्ता मानता है, बाह्य पदार्थ की नहीं।^{१५} वह बाह्य पदार्थों को अनादि-अविद्या-वासना से ज्ञान में आरोपित, अतएव अलीक मानता है। बाह्य शुक्त्यादि पदार्थ में आन्तर ज्ञानाकार रजतादि का आरोप होता है। इस प्रकार योगाचार मत में भी बाह्य शुक्त्यादि में आन्तर ज्ञानाकार रजतादि का आरोप होता है। यहाँ बाह्य शुक्त्यादि अधिष्ठान में आन्तर ज्ञानाकार रजत का आरोप होता है, इसका तात्पर्य यही है कि आन्तर रजत में बाह्यता

की इदन्ता की प्रतीति होती है। इसीलिए 'इदं रजतम्' ऐसा व्यवहार होता है। 'नेदं रजतम्' इस बाध-ज्ञान से ज्ञानाकार रजत में इदन्तारूप वाह्यता का बाध हो जाता है और रजत आन्तरिज्ञानाकार में प्रतिष्ठित हो जाती है, उसका बाध नहीं होता। इसी-लिए आत्मव्याप्ति में इदन्ताधर्म का ही बाध होता है, यह वाचस्पति का कथन उपपन्न हो जाता है।^{१४} आचार्य वसुवन्ध ने 'विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि' में कहा है कि जीव, जड़ आदि के आकार सब ज्ञान के आकार हैं।^{१५} जैसे श्रीवास्थ मुख में दर्पणस्थत्व का आरोप होता है उसी प्रकार आन्तरिक ज्ञानाकार में इदन्ता या वाह्यरूपता का अभ्यास होता है। बाधक ज्ञान से उसी आरोपित इदन्ता मात्र का बाध होता है। योगाचार मत की इस प्रक्रिया का स्वरूप दिखाने में आचार्य वाचस्पति ने उपेक्षा-सी दिखाई है। जबकि अधिष्ठान ज्ञानाकार सुलभ है, तब उसे बाहर टटोलने की क्या आवश्यकता थी एवं योगाचारसम्मत प्रक्रिया को सौत्रान्तिक और वैभाषिक पर दलपूर्वक लादने का प्रयत्न क्यों किया, यह समझ में नहीं आता। इष्टसिद्धिकार विमुक्तात्मा ने भी आत्मव्याप्तिपक्ष का प्रदर्शन करते हुए कहा है^{१६}—रजतादि पदार्थ ज्ञान के आकार हैं, उनमें बहिरवस्थानता का आरोप होता है। आचार्य मण्डन मिश्र ने भी बुद्धि के आकार को सत्याधिष्ठान माना है।^{१७} यहाँ चिन्तारणीय यह है कि यदि भाष्यकार टीकाकार आचार्य वाचस्पति मिश्र चर्चित आत्म-व्याप्ति का प्रदर्शन करना चाहते तो उन्हें 'अन्य धर्म' के स्थान पर 'आत्मधर्म' का प्रयोग करना चाहिए था। योगाचार एकमात्र आन्तरविज्ञान की सत्ता मानता है, अतः उसके अन्यत्र अन्य धर्म का प्रतिपादन बहुत संगत प्रतीत नहीं होता। अतः कुछ लोगों का कहना है कि उक्त भाष्यपरिष्कृत अन्यथाव्याप्तिपक्ष का ही प्रदर्शन करती है, आत्मव्याप्तिपक्ष का नहीं और आचार्य वाचस्पति मिश्र ने मण्डन मिश्र द्वारा निर्दिष्ट क्रमदीक्षा से दीक्षित होकर वैसी व्याख्या की है। आचार्य वाचस्पति मिश्र ने 'न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका' में अन्यथाव्याप्तिपक्ष का समर्थन किया है, अतः बहूत सम्भव है कि उसे दूसरी कक्षा अर्थात् निराकरणयोग्य कक्षा से बचाने के लिए उक्त भाष्यवाक्य से अन्यथाव्याप्ति से भिन्न आत्म-व्याप्ति सूचित की हो।

(३) अख्याति

आत्मव्याप्तिपक्ष को अख्यातिवादी प्रभाकर के द्वारा आचार्य वाचस्पति ने दूषित सिद्ध कराया है। 'न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका' में अख्यातिवादी ने जिस षस्त्र से अन्यथा-व्याप्तिवाद पर प्रहार किया था^{१८}, उसी षस्त्र से यहाँ भी प्रहार करते हुए कहा है^{१९} कि रजत की विज्ञानाकारता न तो रजतानुभव से सिद्ध हो सकती है और न बाधक ज्ञान से ही। रजतानुभव से रजत की विज्ञानाकारता इसलिए सिद्ध नहीं हो सकती क्योंकि 'इदं रजतम्' इत्याकारक रजतानुभव रजत की इदच्छूरास्पदता सिद्ध कर रहा है न कि ज्ञानाकारता। ज्ञानाकारता होने पर तो 'अहं रजतम्' ऐसा अनुभव का आकार होता। 'नेदं रजतम्' यह बाधक ज्ञान रजत में ज्ञानकारता इसलिए सिद्ध नहीं कर सकता क्योंकि 'नेदं रजतम्' यह बाधक ज्ञान पुरोवर्ती वस्तु को रजत से भिन्न सिद्ध कर रहा है न कि उसकी ज्ञानकारता सिद्ध कर रहा है। इस प्रहार से आत्मव्याप्तिवादी वैनाशिक विनष्ट

होकर रह जाता है और उसके स्थान पर अख्यातिवादी अपना मन्तव्य उपस्थित करता है।

अख्यातिवादी प्रभाकर के अनुसार कोई भी ज्ञान मिथ्या नहीं है। ज्ञान के मिथ्या मानने पर सभी ज्ञानों पर मानव को अनास्था हो जाएगी। दोषवशात् भी शुक्तिज्ञान मे रजत की प्रतीति अनुपन्न है क्योंकि इन्द्रियाँ समीचीन ज्ञान उत्पन्न करती हैं। दोष-सहित इन्द्रियाँ भी मिथ्या ज्ञान उत्पन्न कर देंगी, यह मानना भी समत नहीं क्योंकि दोष इन्द्रियों की सामर्थ्य का विघात करता है न कि पूर्वविसया भी अधिक सामर्थ्य उत्पन्न करता है। अतः किसी भी ज्ञान के मिथ्या न होने से 'इद रजतम्' इत्यादि स्थल में मिथ्याज्ञान न मानकर अख्यातिवादी भिन्न-भिन्न दो समीचीन ज्ञान मानते हैं—(१) इदमाकारक अनुभवज्ञान और (२) रजतमित्याकारक स्मृतिज्ञान। इदमाकारक अनुभवज्ञान सम्मुख-निहित शुक्ति से चक्षुसम्बन्ध होने पर होता है किन्तु दोष के कारण उस शुक्ति का शुक्तित्वेन ज्ञान न होकर सामान्य रूप से इदतया ज्ञान होता है। शुक्ति में तथा रजत में चाकचिबय आदि धर्मों के समान होने से शुक्ति के देखते ही सादृश्यज्ञान से रजत के सस्कार उद्बुद्ध होकर रजत की स्मृति करा देते हैं। इस प्रकार रजत का स्मृतिरूप ज्ञान है, किन्तु यहाँ भी दोषवश तत्ताश का स्मरण न होकर केवल रजत का स्मरण होता है। इस प्रकार 'इद' तथा 'रजत' ये दो भिन्न-भिन्न ज्ञान हैं, एक अनुभवात्मक ज्ञान है और दूसरा स्मरणात्मक ज्ञान। प्रथम का विषय इदतया ज्ञात शुक्ति है और द्वितीय का विषय तत्ताश रहित रजत। किन्तु पुरोवर्ती शुक्ति में 'इद रजतम्' इस ज्ञान के समान ही ये उपर्युक्त दोनों ज्ञान हैं। इसलिए सारूप्य के कारण ये दोनों ज्ञान अभेद-व्यवहार तथा सामानाधिकरण्य-व्यपदेश को उत्पन्न कर देते हैं अर्थात् स्वरूपत और विषयत भिन्न-भिन्न इन ज्ञानों में वर्तमान भेद का ग्रहण न होने से इनमें अभेद-व्यवहार बन जाता है। इस अभेद-व्यवहार में ही भ्रमव्यवहार होता है। 'नेद रजतम्' यह बाधक ज्ञान भी इस अभेद-व्यवहार का ही बाध करता है, न कि अन्य किसी वस्तु का।^{१५} इसी को शकर ने 'यत्र यदध्यासस्तद्विवेकाग्रहनिबन्धनो भ्रम'—इन शब्दों से कहा है।^{१६}

(४) भ्रम्याख्याति

प्रभाकर का अख्यातिवाद भी भ्रमज्ञान का समाधान न कर सका^{१७} क्योंकि चेतन की प्रवृत्ति अज्ञानपूर्वक नहीं होती अपितु ज्ञानपूर्वक होती है व प्रभाकर दोनों ज्ञानों के भेदाग्रह को रजतार्थी की प्रवृत्ति में कारण मानता है। अत यह मानना होगा कि पूर्ववर्ती शुक्ति में रजतार्थी की प्रवृत्ति रजत के आरोपित ज्ञान के बिना अनुपन्न है क्योंकि उसकी प्रवृत्ति इदकारास्पदाभिमुखी है और इदकारास्पद वस्तु रजत नहीं है। अत जब तक उसमें आरोपित रजतज्ञान न हो जाए तब तक रजतार्थी की प्रवृत्ति नहीं बन सकती। इस समस्या का समाधान करने के लिए नैयायिकों ने भ्रमस्थल में अन्वयाख्याति को प्रस्तुत किया है।

उनके अनुसार पुरोवर्ती शुक्ति वस्तु में इन्द्रियसन्निकर्ष होने पर दोषवशात् शुक्तित्व धर्म का ज्ञान न होकर रजतत्व धर्म का भाग होता है और इस प्रकार शुक्ति की शुक्तित्वरूप

से प्रतीति न होकर शुक्ति-भिन्न रजतत्व धर्मपूर्वक प्रतीति होती है, यह अन्यथाख्याति है। अन्यथाख्याति शब्द का अर्थ किसी वस्तु की अन्य रूप से प्रतीति है। अन्यरूप शब्द में रूप शब्द का अर्थ धर्म है, अतः अन्यरूप से अर्थात् अन्य के धर्म से प्रतीति होती है। इसी को नैयायिकों ने 'तदभाववति तत्प्रकारकं ज्ञानमप्रमा'—इस रूप से कहा है अर्थात् रजतत्व के अभाव वाली शुक्ति में रजतत्व-प्रकारक-ज्ञान अप्रमा अर्थात् छम है। ऐसा मानने पर पूर्ववर्ती वस्तु में रजतत्व का ज्ञान होने से रजतार्थी की प्रवृत्ति भी दन जाती है और रजतत्व-धर्म का आरोप होने से धर्मी का आरोप नहीं मानना पड़ता, यह लाघव भी है। 'निर्दं रजतम्' यह बाधक ज्ञान भी पुरोयर्ती में रजतत्व धर्म का ही बाध करता है न कि रजत का क्योंकि वहाँ रजत है ही नहीं।^{१४}

'भामती' में अन्यथाख्यातिमत की आलोचना विशेष रूप से नहीं की गई किन्तु असत्ख्याति का निराकरण करते हुए अनिर्वचनीयख्याति की स्थापना की जा चुकी थी। अतः अन्यथाख्याति की आलोचना अनावश्यक समझकर छोड़ दी गई। किन्तु कुछ लोगों को अवश्य सन्देह हो गया था कि वाचस्पति मिथ्य को अन्यथाख्यातिवाद अमोष्ट है, जैसा कि कल्पतरुकार अमलानन्द ने कहा है—

स्थरूपेण मरीच्यम्भो नृया वाचस्पते मंतम् ।
अन्यथाख्यातिरिष्टाऽस्यैत्यन्यथा जगद्गुर्जनाः ॥^{१५}

(५) अनिर्वचनीयख्याति

वाचस्पति मिथ्य के अन्त में अध्यास विकल्प की योजना अनिर्वचनीयख्याति में की है।^{१६} कुछ व्याख्याताओं ने अन्यथाख्याति में ही 'भामती' व्याख्या का तात्पर्य बताया है।^{१७} आशय यह है कि शुक्ति में रजत की प्रतीति होती है और कुछ समय के पश्चात् बाध भी। असत् की प्रतीति नहीं होती, अतः प्रतीति का निर्वाह करने के लिए रजत की असत् से विलक्षण कहना होगा और सत् का बाध नहीं होता, अतः उसे सत् से विलक्षण कहना होगा। इस प्रकार सदसत् उभयरूप से विलक्षण रजत को मानना होगा। इसी का नाम अनिर्वचनीय रजत की ख्याति कहा जाता है। शून्यवादी भी शून्यतत्त्व को अनिर्वचनीय मानते हैं किन्तु उनकी अनिर्वचनीयता किसी भी रूप में किसी भी शब्द से निर्वचन की अयोग्यता है। किन्तु वेदान्तसम्मत अनिर्वचनीयता का अर्थ सत् या असत् रूप से जिसका निर्वचन न किया जा सके उसे अनिर्वचनीय कहा जाता है। समस्त जगत् के परिणामी उपादान कारण अज्ञान को अनिर्वचनीय माना जाता है।^{१८} अतः वेदान्तमत-सम्मतख्याति को अनिर्वचनीयख्याति कहा करते हैं।

४. वाचस्पत्य मत में अविद्या का आधार और विषय

अध्यास = मिथ्याज्ञान^{१९} ≈ अविद्या^{२०} के आधार और विषय के सम्बन्ध में पुष्कल विवाद पाया जाता है। इस विषय में आचार्य वाचस्पति मिथ्य का अपना विशेष मत प्रचलित है। अविद्या (अध्यास) की समानता लोकप्रसिद्ध आवरक द्रव्य से की जाती

है। वह आवरणक द्रव्य दो प्रकार का है—(१) विषयावरणक और (२) दृष्ट्यावरणक। इसे दूसरे दार्शनिक विषयावरण और बौद्धावरण (बुद्ध्यावरण) कहा करते हैं। जैसे किसी पर्यक पर पड़ी हुई चादर का आधार वही पर्यक है और विषय भी वही पर्यक है। दूसरा आवरण नेत्रपटल पर मोतिया जैसे रोग के कारण आया हुआ आवरण है। यह आवरण यद्यपि दृष्टि को ढकता है तथापि सूर्यादि वस्तु को ढकता हुआ-सा प्रतीत होता है, अतः इस आवरण का आधार दृष्टि और विषय सूर्यादि भिन्न होते हैं। आचार्य वाचस्पति ने इस दूसरे उदाहरण को अपनाकर अघ्यास या अज्ञान का आधार जीव^{३३} को और विषय ब्रह्म को कहा है। उनको इस मान्यता के औचित्य की चर्चा अनावश्यक न होगी।

लोक में यह देखा जाता है कि अन्धकार जिस क्षेत्र के आश्रित होता है, उसी क्षेत्र को विषय भी बनाता है, आश्रय और विषय दोनों भिन्न-भिन्न नहीं देखे जाते, इसी प्रकार अज्ञान भी अन्धकार के समान ही भावात्मक आवरणक पदार्थ माना जाता है, तब उसका आश्रय और विषय भिन्न-भिन्न कैसे माना जा सकता है? इस आशय को दृष्टि में रखकर कहा गया है कि लौकिक दृष्टान्त की अपेक्षा अज्ञान के आश्रय और विषय का व्यवहार कुछ विलक्षण-सा है। अन्धकारस्थल पर 'किमाश्रित किंविषय तम?'—इस प्रश्नों के उत्तर में एक ही वाक्य उपलब्ध होता है 'स्वाश्रित स्वविषय क्षेत्रम्'। किन्तु अज्ञान के विषय में ऐसे भी प्रश्न उठते हैं जो अन्धकार के विषय में नहीं उठते। जैसे 'कस्य अन्धकार?'—यह न किसी को जिज्ञासा होती है और न उसके समाधान का प्रयत्न। किन्तु अज्ञान के विषय में 'कस्याज्ञानम्? कस्मिन्नज्ञानम्?' अर्थात् अज्ञान का आश्रय क्या है? अज्ञान का विषय क्या है?—ये दो प्रश्न हैं, इनके उत्तर भी दो होते हैं—'देवदत्त शुक्ति न ज्ञानीते'—अज्ञान का आश्रय देवदत्त है तथा विषय शुक्ति है। सभी सविषयक पदार्थों का प्रायः एक ही स्वभाव होता है कि उनका आश्रय और विषय भिन्न हुआ करता है। ज्ञान, इच्छा, द्वेष, कृति और अज्ञान सविषयक पदार्थ माने जाते हैं। ज्ञान का आश्रय देवदत्त आदि और विषय घटादि हैं। उसी प्रकार अज्ञान का आश्रय जीव माना जाता है क्योंकि उसी में 'अहम् अज्ञ' इत्याकारक अज्ञानाश्रयता अनुभूत होती है और 'शुक्तिरज्ञाता' आदि व्यवहारों के अनुरोध से अज्ञान का विषय शुक्ति आदि को माना जाता है। भाष्य और श्रुतियों का रहस्य भली प्रकार अवलोकित करके वाचस्पति मिश्र ने यह स्थिर किया है कि जीव अज्ञान का आश्रय और ब्रह्म उसका विषय है। इस महती विशेषता की ओर कल्पतरुकार ने विद्वानों का ध्यान आकषिप्त किया है—

जीवस्थायी घविद्याया विषय ब्रह्म सुवितवत् ।

ऊचे वाचस्पतिर्भाष्यभृत्यो हृदयवेदिता ॥^{३३}

भाष्य और श्रुतियों के विविध वाक्यों का रहस्यावधारण सब नहीं कर सकते। विशिष्ट विद्वानों का सामर्थ्य सब में नहीं होता। वाचस्पति मिश्र दूरदर्शी, मेधावी, बहुश्रुत, श्रुतिभाष्य-हृदयवेदिता थे। दीर्घ साधना के पश्चात् उनके द्वारा उद्भावित सिद्धान्तों पर दोष निकालना तो दूर उसका हृदयगम ही एक कठिन समस्या है। अतः कल्पतरुकार जैसे विशिष्ट वेदान्ताचार्यों ने स्थान-स्थान पर सावधान किया है कि वाचस्पति का विशेषण,

विवेचन जैसा भाषिक, मौलिक और तथ्याश्रित होता है वैसे अन्य विद्वानों का नहीं हो सकता। अतः अविद्या का आश्रय जीव और विषय ब्रह्म, यही मानना होगा। संक्षेप-शारीरककार ने जो यह कहा है—“पूर्वसिद्धतमसो हि पश्चिमो नाश्रयो भवति नापि गोचरः”^{०४}—जीव पश्चिम है, पश्चाद्भावी है, अज्ञानाध्यास के पश्चात् उसका स्वरूप स्थिर हुआ करता है, अतः अज्ञानाध्यास का आश्रय यही नहीं हो सकता। वहाँ जिज्ञासा उठती है कि यदि जीव पश्चाद्भावी है, पूर्वसिद्ध अज्ञान का आश्रय नहीं हो सकता तब कौन होगा? इस प्रश्न के उत्तर में संक्षेपशारीरककार कहा करते हैं—“आश्रयत्वविषय-त्वभागिनी निर्विभागचित्तिरेव केवला।”^{०५} अर्थात् शुद्ध ब्रह्म अज्ञान का आश्रय और विषय है, किन्तु ध्यान देने पर यह सिद्धान्त स्थिर नहीं हो पाता क्योंकि अज्ञान की आश्रयता और विषयता के साधक अनुभव आदि प्रमाण विपरीत दिशा की ओर संकेत करते पाए जाते हैं। ‘अहमज्ञः’ जीव अपने में अज्ञानाश्रयता का अनुभव करता है, ‘ईश्वरोऽनभिज्ञः’, ‘ब्रह्मानभिज्ञम्’—इस प्रकार का अनुभव किसी को भी नहीं होता। अनुभव के अनुसार किसी वस्तु को न मानना और विपरीत मानना कभी उचित नहीं ठहराया जा सकता। ‘इदं रजतम्’ जैसे वाघित अनुभव के आधार पर भी रजत की सत्ता माननी पड़ती है, भले ही वह प्रातिभासिक हो। तब ‘अहमज्ञः’ आदि अवाघित अनुभवों के साक्ष्य पर भी धर्म नहीं रह सकता। केवल आविधिक कल्पना के द्वारा वैसे माना जाता है। इसी प्रकार अविद्या पश्चाद्भावी जीव को आश्रय बनाने में अक्षम क्यों होगी? जीव, ईश्वर, अविद्या आदि को अनादि मानने वालों के मत में उपर्युक्त पूर्वोपर्य-भाव भी नहीं माना जा सकता। बीज वृक्ष के समान ही अध्यास और जीवादि का प्रयोज्य-प्रयोजक-भाव माना जाता है जो कि वेदान्त का सर्वोत्तम सिद्धान्त है। इस पर किसी को आपत्ति नहीं, इस दृष्टि से भी जीव अविद्या का आश्रय सिद्ध होता है। संक्षेपशारीरककार ने ऐन्द्रजालिक को दृष्टान्त बनाकर यह माना है कि दर्शकों में अज्ञान है, उस अज्ञान का विषय जादूगर (ऐन्द्रजालिक) ही होता है। विषयता सम्बन्ध से ईश्वर पर अज्ञान रहने के कारण ही उसे मायावी कहा गया है। तब वाचस्पति मिश्र के पक्ष का पीपण उस दिशा से भी होता है।

वाचस्पति मिश्र के पक्ष में एक महत्त्वपूर्ण तर्क और है। किसी क्रिया का कर्त्ता और कर्म भिन्न होते हैं, क्रिया के आश्रय को कर्त्ता कहते हैं और क्रिया के विषय को कर्म कहा जाता है। उदाहरणस्वरूप जानना क्रिया है, वैसे न जानना भी एक क्रिया है। वेदान्तसिद्धान्त में अज्ञान भावात्मक होता है, अतः अज्ञान का आश्रय और अज्ञान का कर्म दोनों भिन्न-भिन्न होंगे, एक नहीं हो सकते। जीव और ब्रह्म दोनों में एक को विषय और दूसरे को आश्रय मानना होगा। ब्रह्म नित्य प्रकाशस्वरूप, शुद्ध, बुद्ध, निर्मल तत्त्व है। उसमें अज्ञान की आश्रयता न सम्भव हो सकती है और न अनुभूत होती है। अतः जीव अज्ञान का आश्रय होता है, यह स्थिर सिद्धान्त है। अतः इससे भिन्न ब्रह्म को ही अज्ञान का विषय कहना होगा। अज्ञानविषयता का उसी में अनुभव हो रहा है।

वेदान्त दर्शन के प्रथम सूत्र में ब्रह्मजिज्ञासा का अधिकारी मुमुक्षु जीव माना गया है। अज्ञानी को ही जिज्ञासा और मुमुक्षा हो सकती है। इस प्रकार भी अधिकारी जीव

अज्ञान का आश्रय सिद्ध होता है और ब्रह्म को जानने की इच्छा या जिज्ञासा तभी बन सकती है जबकि ब्रह्म अज्ञात हो। अतः अज्ञान का विषय ब्रह्म और आश्रय जीव है।

यहाँ एक शका उत्पन्न होती है। आचार्य वाचस्पति मिश्र ने ईश्वर को जगत् का उपादान कारण कहा है,^{११} अतः ईश्वर अपने विवर्त (रूपकार्य) का आश्रय हुआ जैसे कि रजत विवर्त का आश्रय शुक्ति होती है। इस प्रकार अविद्या का आश्रय जीव तथा उससे निमित्त (उद्भासित) जगत् का आश्रय (अधिष्ठान) ईश्वर यह वैयधिकरण्य क्यों? इस आशका का समाधान करते हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है— “यथाऽहिबिभ्रमो रज्जु-पादान, एव प्रप्रचविभ्रम ईश्वरोपादान, तस्माज्जीवाधिकरणायप्यविद्या निमित्ततया विषयतया वैश्वरमाश्रयत इतीश्वराश्रयेत्युच्यते, न त्वाधारतया, विद्यास्वभावे ब्रह्मणि तदनुपपत्तेरिति”^{१२} अर्थात् प्रप्रच जीवाश्रित अविद्या के विषयीभूत ईश्वर का विवर्त माना जाता है। साधारण रूप से प्रप्रच को अविद्या का परिणाम माना जाता है परन्तु वाचस्पति मिश्र के मत में अविद्या जीवाश्रित है। जीवाश्रित अविद्या का परिणाम उसी जीव के द्वारा अनुभूत या ग्राह्य हो सकेगा, सर्वसाधारण द्वारा नहीं, जैसे शुक्ति-रजत आदि भ्रम जिस जीव की अविद्या से उत्पन्न होता है, उसी जीव के द्वारा ही गृहीत होता है—अन्य के द्वारा नहीं। इसी प्रकार जीव-अविद्या निमित्त प्रप्रच भी सर्वसाधारण नहीं होना चाहिए। इस आक्षेप का समाधान करने के लिए वाचस्पति मिश्र ने कहा है कि प्रप्रच ईश्वर की सृष्टि है, ईश्वर की रचना है, जीव की नहीं। अतः वह सर्वसाधारण को उपसन्ध होता है। अर्थात् अविद्या जिस प्रकार अपने आश्रय को प्रभावित करती है उसी प्रकार अपने विषय को भी। आश्रय पर आवरण और विषय पर विक्षेप उत्पन्न कर दिया करती है। जीव उसका आश्रय है, इसीलिए वह अज्ञ है, अनभिज्ञ है, अस्पृह है। जगत् की रचना करने में उसकी क्षमता कभी नहीं है, किन्तु अविद्या अपने विषयभूत ईश्वर में वह पूर्ण सामर्थ्य निहित करती है कि जिससे जगद्-रचना करने का सामर्थ्य उसमें आ जाता है। अविद्या में इस प्रकार का सामर्थ्य कहाँ से आया? इस प्रकार के आक्षेप नहीं किए जा सकते क्योंकि अविद्या अघटनघटनापटीयसी है।^{१३}

इस प्रकार सभी तर्क पद्धतियों से विचार करने पर वाचस्पति मिश्र का जीवाश्रित-अविद्यावाद एक निर्दोष एवं महत्त्वपूर्ण सिद्धान्त के रूप में शांकर वेदान्त के पृष्ठों पर उभरता है। वाचस्पति का यह वैशिष्ट्य उनके टीकाकार अमलानन्द सरस्वती की दृष्टि को आकृष्ट किए बिना न रह सका—

अधिष्ठान विवर्तानामाश्रयो ब्रह्म शुक्तिवत् ।

जीवाविद्यादिकानां स्यादिति सर्वमनाकुलम् ॥^{१४}

५ अविद्यानानात्व

आचार्य शंकर ने साध्यसम्मत प्रधान तत्त्व से वेदान्तसम्मत अविद्या का भेद स्पष्ट करते हुए कहा है कि साध्य का प्रधान स्वतन्त्र तत्त्व है किन्तु वेदान्त की अविद्या परमेश्वरपरतन्त्र है।^{१५}

किन्तु आचार्य वाचस्पति का अभिमत कुछ भिन्न है। उनका कहना है^{११} कि सांख्य के प्रधान के समान हमारी अविद्या सब जीवों में एक नहीं है, हम तो जीव के भेद मानते हैं। अतः जिस जीव को विद्या का लाभ होता है, उसी की अविद्या समाप्त हो जाती है, दूसरे की नहीं। जहाँ कहीं अविद्या के लिए एकत्व का व्यवहार हुआ है वह अविद्यात्व-धर्म के आधार पर किया गया है।^{१२} अविद्या का एक मानना किसी प्रकार सम्भव नहीं। दृष्टि-सृष्टिवाद की यह प्रक्रिया जिसमें कि अविद्या को एक माना गया है अत्यन्त क्लिष्ट और शून्यवाद के समीप ले जाने वाली है। अतः व्यावहारिक पक्षों का सर्वथा समर्थन करते हुए वेदान्तप्रतिपाद्य वस्तु को प्रदर्शित करना वेदान्त प्रतिष्ठापक आचार्यों का विशेष कर्तव्य है। यद्यपि ज्ञान के समान ही अज्ञान या अविद्या भी सविषयक भाव पदार्थ है, ज्ञान का स्वतः भेद न मानकर विषय के द्वारा ही भेद माना जाता है, उसी प्रकार अविद्या का भी विषय द्वारा ही औपाधिक भेद माना जा सकता है, स्वाभाविक नहीं तथापि ज्ञान की प्रक्रिया का सर्वथा अनुकरण अज्ञान के लिए नहीं किया जा सकता। ज्ञान को अन्ततोगत्वा सत् चित् आनन्द एक ब्रह्मस्वरूप मानना पड़ता है। उसे भिन्न मानने पर अभीष्टसिद्धि कदापि नहीं हो सकती और अविद्या को भिन्न मान लेने पर किसी प्रकार की द्यति नहीं होती प्रत्युत व्यावहारिक क्षेत्र में सौविध्य और सामंजस्य सूपन्न हो जाता है। अतः जीव के भेद से अविद्या का भेद मानना वाचस्पति मिश्र का उचित एवं सारवान् सिद्धान्त है।

डॉ० हसूरकर ने वाचस्पति मिश्र के जीवाश्रितानेकाविद्यावाद को दृष्टिसृष्टि कोटि में रखा है।^{१३} डॉ० एस० एन० दास गुप्ता ने भी जीवाश्रितानेकाविद्या को दृष्टि-सृष्टि माना है।^{१४} यद्यपि एकजीववाद की तरह वाचस्पति के जीवाश्रितानेकाविद्यावाद पक्ष में भी संसार जीवाश्रित अविद्या का ही परिणाम है, ब्रह्म केवल निमित्त या अधिष्ठानरूप उपादानमात्र ही है। जीवाश्रित अविद्या निमित्तता या विषयता के सम्बन्ध से ईश्वराश्रित है, एतावता ही उसे ईश्वराश्रित माना जाता है, अविद्या का आधार होने से नहीं क्योंकि विद्यास्वभाव ईश्वर में अविद्याधारता अनुपपन्न है।^{१५} इस प्रकार यह सिद्ध है कि जगत् जीवाश्रित अविद्या का ही परिणाम है। ऐसी स्थिति में एकजीववाद की तरह इस पक्ष में भी जगत् के जीवाश्रित अविद्या का परिणाम होने से श्रुक्तिरजत आदि भ्रमज्ञान की तरह प्रातिभासिकता के कारण उसे दृष्टिसृष्टिवाद मानना सम्भावित है तथापि वाचस्पति के पक्ष का स्पष्टीकरण करते हुए अमलानन्द सरस्वती ने कहा कि वाचस्पति मिश्र प्रपंच की अज्ञात सत्ता मानते हैं और इसमें वे प्रपंच की व्यावहारिक सत्ता को हेतु मानते हैं अर्थात् प्रपंच की व्यावहारिक सत्ता है, अतः उसकी अज्ञात सत्ता माननी होगी और व्यावहारिक सत्ता पक्ष में दृष्टिसृष्टिवाद नहीं बन सकता, वह तो ज्ञातसत्तापक्ष में ही बन सकता है। अमलानन्द सरस्वती कहते हैं—“ते त्वाहुः ब्रह्मणो जीवभ्रमगोचरस्याधिष्ठानतयोपादानत्वे सोऽकामयत स्वयमकुक्षतेति च न स्यात्, प्रति-जीवं च भ्रमासाधारण्याद् जगत्साधारण्यानुभवविरोधः, भ्रमजस्य चाकाशादिरजात-सत्त्वायोगः, तस्मादीश्वरस्य प्रतिबिम्बधारिणी साधारणी माया। तद्व्यप्येयक जीवोपाद्योऽविद्या मन्तव्याः इति। तान् प्रति ब्रूमः। अकामयताकुक्षतेति च कामकृती

जीवाविद्याविवर्त । न च ब्रह्मविक्रिया, विवर्तश्च विवर्त हेतु सप इव विसर्गणस्य । प्रतिभाषवकवस्यविद्याभि र्वर्णेषु स्वरादिवैशिष्ट्येन क्लृप्तम् । स्वोपाध्यायवशोद्गतवेद-
स्येव प्रपञ्चसाधारण्यप्रसिद्धि । अधिष्ठानवर्णसाधारण्यात्साधारण्य प्रस्तुनेऽपि सम
सर्वप्रत्यक्त्वाद् ब्रह्मण । अज्ञातसत्त्व प्रपञ्चस्य व्यावहारिकसत्त्वात् । न च जीवाविद्यावत्त्वे
तदयोग, स्वेन्द्रियादिवहुपत्ते । १०५ अर्थात् प्रपञ्च की जीवाश्रित अविद्या का परिणाम
मानकर ब्रह्म को केवल जीवाश्रित अविद्या का अधिष्ठानरूप उपादान मानने पर
'सोऽकामयत' स्वयमकुस्त' इन श्रुतियों से सिद्ध काम और कृति की अनुपपत्ति ब्रह्म में
होगी क्योंकि वह शुद्ध है, शुद्ध में काम और कृति बन नहीं सकती तथा प्रपञ्च को
जीवाश्रित अविद्या का परिणाम मानने पर प्रतिज्जीव भ्रम के असाधारण होने से जगत्
साधारण्य की प्रतीति भी अनुपपन्न होगी और आकाशादि के भ्रमजन्य होने से उनमें
अज्ञातसत्ता होगी, इसलिए ईश्वर में माया उपाधि माननी चाहिए और वह माया ईश्वरा-
श्रित होने से असाधारण है इससे जगत् साधारण्य, ईश्वर में काम और कृति तथा
जगत् की अज्ञातसत्ता सभी रूप न हो जाएंगे ।

इसका समाधान करते हुए कल्पतरुकार ने कहा है कि काम और कृति जीवा-
विद्या के ही विवर्त हैं अर्थात् जीवाश्रित अविद्या के विषय ईश्वर के विवर्त हैं । ब्रह्म के
जीवाश्रित अविद्या का विषय होने से उसमें काम और कृति उपपन्न हैं । प्रपञ्च के प्रति-
जीवाश्रिताविद्याकल्पित होने पर भी भिन्न भिन्न ब्रह्मचारियों के द्वारा वर्णों में ध्वनिगत
उदात्तत्वादि स्वरवैषम्य के होने पर भी अधिष्ठानरूपवर्ण के साधारण होने से तदुच्चारित
उदात्तादिध्वनिवैशिष्ट्य ये युक्त वर्णराशिरूप वेद में साधारण्यप्रतीति की तरह प्रति-
जीवाविद्याकल्पित भिन्न प्रपञ्च में भी अधिष्ठानभूत ब्रह्म के एक होने से प्रपञ्च में
साधारण्य की उपपत्ति हो जाती है तथा प्रपञ्च के प्रतिजीवाविद्याकल्पित होने पर भी
व्यावहारिक सत्ता को लेकर उसमें अज्ञातसत्ता भी उपपन्न हो जाती है । व्यावहारिक
सत्ता में मायिकता प्रयोजक नहीं है, अपितु आबिद्यिकत्व है जैसाकि अविद्याजन्य
स्वैन्द्रियादि में भी व्यावहारिक सत्ता मानी जाती है ।

इस सन्दर्भ से स्पष्ट है कि वाचस्पति मिश्र प्रपञ्च की व्यावहारिक सत्ता व
अज्ञातसत्ता मानते हैं जिसकी उपपत्ति अमलानन्द सरस्वती ने उपयुक्त रीति से सिद्ध की
है ।

यहाँ यह प्रश्न उपस्थित हो सकता है कि जगत प्रपञ्च के जीवाश्रित अविद्या के द्वारा
कल्पित होने से उसकी व्यावहारिक सत्ता नहीं माननी चाहिए अपितु शुक्तिरजत आदि
के समान प्रातिभासिक सत्ता ही माननी चाहिए तथापि यह समीचीन प्रतीत नहीं होता
कि अविद्याकल्पित होने से ही किसी को प्रातिभासिक माना जाए । ब्रह्माश्रित अविद्या को
मानने वालों के दृष्ट में भी प्रपञ्च अविद्या का ही परिणाम है तथापि उस पक्ष में भी
जगत् की व्यावहारिक सत्ता मानी जाती है । वस्तुस्थिति यह है कि प्रातिभासिक तथा
व्यावहारिक—सभी पदार्थ अविद्या के परिणाम हैं तथापि अविद्या के साथ यदि आगतुक
दोषान्तर भी विद्यमान है, उसे प्रातिभासिक माना जाता है जैसे शुक्तिरजत में इद-
माकारवृत्त्यवच्छिन्न चैतन्यनिष्ठ शुक्तिप्रकारक अविद्या के अतिरिक्त काचादि आगतुक

दोष भी रजतपरिराम में कारण पड़ते हैं, अतः उसे प्रातिभासिक माना जाता है और आकाशादि प्रपञ्च केवल अविद्या का ही परिणाम है, अतः व्यावहारिक माना जाता है। इसीलिए दोषान्तर के हटते ही प्रातिभासिक प्रपञ्च नष्ट हो जाता है किन्तु व्यावहारिक प्रपञ्च जीवाविद्या के नष्ट हुए बिना नष्ट नहीं होता, यह व्यावहारिक और प्रातिभासिक में स्पष्ट भेद है। इसी आधार पर वाचस्पति व्यावहारिक जगत् की अज्ञातसत्ता को मानते हैं।

एकजीववाद में सारा प्रपञ्च जिसमें मत्तान्तर की रीति से प्रातिभासिक और व्यावहारिक सभी पदार्थ सम्मिलित है एकजीवाश्रित अविद्या के परिणाम हैं, अतः उनको एक ही प्रकार की सत्ता मानने होगी, किन्तु अनेकजीवाश्रितानेकाविद्यावाद पक्ष में व्यावहारिक प्रपञ्च तथा प्रातिभासिक प्रपञ्च में भेद है। इस पक्ष में व्यावहारिक प्रपञ्च आगन्तुक काचादि दोषसहकृत अविद्या का परिणाम है, अतः उनमें भेद मानना ही होगा और वह व्यावहारिक सत्ता अर्थात् अज्ञातसत्ता तथा प्रातिभासिक सत्ता अर्थात् ज्ञातसत्ता को लेकर मानना पड़ता है। प्रातिभासिक व व्यावहारिक प्रपञ्च के इसी भेद का प्रतिपादन वेदान्तपरिभाषा में श्री धर्मराजाध्वरीन्द्र ने किया है—“यद्वा घटाद्यद्यासे अविद्यैव दोषत्वेनापि हेतुः। शक्तिरूप्याद्यासे तु काचादयोऽपि दोषाः। तथाचागन्तुकदोष-जन्यत्वं प्रातिभासिकत्वे प्रयोजकम्। अतएव स्वप्नोपलब्धरथादीनामागन्तुकनिद्रादिदोष-जन्यत्वात् प्रातिभासिकत्वम्।”^{१८०}

तात्पर्य यह है कि दृष्टिसृष्टिवाद में किसी भी अनात्म पदार्थ की अज्ञातसत्ता नहीं होती किन्तु ज्ञातसत्ता ही होती है, इसलिए इस पक्ष में रज्जु में सर्प के समान सभी अनात्मपदार्थ केवल साक्षिभास्य होते हैं। वहाँ उनमें जो इन्द्रियजन्य ज्ञान की विषयता प्रतीत होती है, वह भी अद्यस्त ही होती है। एकजीववाद में असंग नित्यमुक्त तथा चिदानन्दधन ब्रह्म में कल्पित अविद्या आदि का सम्बन्ध चैतन्य से नहीं होता, ये सब अविद्यादि शशश्रृंग आदि के समान अत्यन्त अलोक हैं किन्तु कल्पित अज्ञान के कल्पित सम्बन्ध से ब्रह्म में अविद्यमान जीवभाव ही प्रतीत होता है। इस पक्ष में उस एक जीव की अविद्या द्वारा कल्पित गुरुणाश्रयोपदेश, ईश्वर आदि सभी स्वप्नकल्पित वस्तु की तरह मिथ्या हैं। स्वप्नद्रष्टा के स्वप्नकल्पित नाना पुरुषों के समान नाना जीवाभास ही इस मत में माने जाते हैं, इस वाद में कोई भी अनात्म वस्तु प्रमाण का विषय नहीं होती, केवल शुद्ध ब्रह्म ही वेदान्तरूप शब्दप्रमाण का विषय है। यहाँ प्रमाण-प्रमेय-व्यवहार भी स्वप्न के समान अद्यस्त है।^{१८१} अतः सभी वस्तुओं के उस एक जीव द्वारा कल्पित होने से और कल्पित वस्तु के साक्षिभास्य होने से ज्ञातसत्तारूप दृष्टिसृष्टिवाद की उपपत्ति सम्भव है, किन्तु अवच्छेदवादी नानाजीवाश्रितानाऽविद्या मानने वाले वाचस्पति के मत में यद्यपि प्रपञ्च जीवाश्रिताविद्या का ही परिणाम है, इसलिए प्रतिजीव प्रपञ्चभेद अवश्य है तथापि इस मत में प्रमाण, प्रमेय आदि की व्यावहारिक सत्ता मानी जाती है और व्यावहारिक पदार्थों का ज्ञान जीवों को इन्द्रियादि प्रमाणों के द्वारा निष्पन्न होता है।

आचार्य मधुसूदन सरस्वती ने भी एकजीववाद के सिद्धान्त को ही स्पष्ट रूप से दृष्टिसृष्टिवाद कहा है। ‘सिद्धान्तविन्दु’ में एकजीववाद का निरूपण करते हुए उन्होंने

‘इममेव दृष्टिमृष्टिवादमाचक्षते’ इस उक्ति में ‘इममेव’ में निर्धारणार्थक ‘एव’ पद के द्वारा एकजीववाद को ही दृष्टिमृष्टिवादपक्ष कहा है^{६८} न कि वाचस्पति मिश्र से सम्बन्धित अनेकजीवाश्रितानेकाविद्यावाद पक्ष को। उनके टीकाकार श्री नारायणतीर्थ ने भी इसकी व्याख्या करते हुए कहा है कि एक अज्ञान उपाधि वाले एकजीववाद को ही, दृष्टि अर्थात् ज्ञान ही जगत् की मृष्टि है, न कि पूर्व ईश्वरसृष्टि जगत् का प्रमाणादि द्वारा जीव को ज्ञान हाता है, इस रूप से दृष्टिमृष्टिवाद कहते हैं।^{६९}

उपर्युक्त विवचन एव सन्दर्भ से स्पष्ट हो जाता है कि वेदान्त के प्रतिष्ठित आचार्यों ने भी एकजीववाद को ही दृष्टिमृष्टिवाद माना है, न कि अनेकजीववाद को। ऐसी स्थिति में आचार्य वाचस्पतिमिश्र-सम्मत अनेकजीवाश्रितानेकाविद्यावाद को दृष्टिमृष्टिवाद की कोटि में रखा जाना सम्प्रदाय-विरुद्ध ही प्रतीत होता है।

६ अविद्या की भावरूपता

वाचस्पति मिश्र प्रतिजीव अविद्या का भेद मानते हैं, जिस जीव की अविद्या निवृत्त हो जाती है, उसे मोक्ष-लाभ हो जाता है। किन्तु सभी जीवों को इस प्रकार का मोक्ष लाभ व्यावहारिक दृष्टि से सम्भव है नहीं, इसलिए सृष्टि का अनादि प्रवाह चला आ रहा है। यहाँ एक प्रश्न उत्पन्न होता है कि मोक्षावशिष्ट बन्धनयुक्त जीव अर्थात् यह समस्त प्रपञ्च महाप्रलयावस्था में कहाँ रहते हैं तथा उनकी पुनरुद्भूति (दृष्यावस्था) कैसे होती है?

वाचस्पति मिश्र कहते हैं कि महाप्रलयावस्था में यह समस्त प्रपञ्च अविद्या में विलीन हो जाता है तथा समय पर पुनरुद्बुद्ध होता है। अपने कथन को और अधिक स्पष्ट करते हुए वे कहते हैं कि यद्यपि महाप्रलय में अन्त करणादि समुदाचरद्वृत्ति वाले नहीं होते हैं तथापि स्वकारणभूत अनिर्वचनीय अविद्या में लीन होकर सूक्ष्मशक्ति रूप से कर्मविक्षेपिका अविद्या की वामनाओं के साथ स्थित रहते हैं। जैसाकि स्मृति भी कहती है कि यह समस्त प्रपञ्च तमोभूत, अज्ञात, अलक्षण, अप्रतर्क्य, अविज्ञेय तथा सर्वतः प्रसुप्त-साया।^{७०} अन्त करणादि वह समस्त प्रपञ्च अविद्या को प्राप्त कर परमेश्वर की इच्छा से प्रेरित होकर उसी प्रकार माया से शार्दूल (प्रकट) होता है जिस प्रकार कच्छप के शरीर में सकुचित उसके अवयव समय पर बाहर निकल जाते हैं अथवा जिस प्रकार मेढक के शरीर वर्षा ऋतु के परवात् तहाँ के तहाँ पृथ्वी में पड़े सूख जाते हैं और फिर वर्षा के होने पर पहले जैसे विकसित रूप में आते हैं, उसी प्रकार अविद्या में निहित प्रपञ्च अनुकूलता पाकर समय पर व्यक्त, स्फुटित हो जाया करता है।^{७१}

वाचस्पति का यह कथन जहाँ उपर्युक्त शका का समाधान करता है, वहाँ इस ओर भी ध्यान आकृष्ट करता है कि अविद्या भावरूप है। उक्त दोनों उदाहरण भावरूप वस्तु के हैं। अतः कूर्म या पृथ्वी के समान ही अविद्या तत्त्व को भावरूप माना गया है। यदि उसे अभावरूप मानते तो मृष्टि की उत्पादन प्रक्रिया किसी अभाव वस्तु से निर्दिष्ट करते। किन्तु कोई भी अभाव वाचस्पति मिश्र के मस्तिष्क में ऐसा अवतीर्ण नहीं होता जिसे कुछ वस्तुओं का उत्पादक माना जाए। अतः अज्ञान या अविद्या को वाचस्पति मिश्र

भावरूप ही मानते थे, अभाव रूप नहीं। साथ ही सन्धोंने प्रलयावस्था में ही अविद्या को ही प्रपञ्च का आधार माना है, भावरूप वस्तु ही किसी का आधार बन सकती है, अभाव रूप नहीं। इससे भी उपर्युक्त कथन की पुष्टि होती है। इसीलिए कल्पतरुकार ने भी कहा है कि वाचस्पति भावरूप अविद्या को ही मानते थे—

अमात् संस्कारतदचान्या मण्डूकमृदाहृतेः ।

भावरूपा मताऽविद्या स्फुटं वाचस्पतेरिह ॥^{६३}

७. प्रत्यक्ष से श्रुति की प्रबलता

शास्त्रीय अर्थ की प्रतिपत्ति में प्रत्यक्ष प्रमाण को उतना महत्त्व नहीं दिया जा सकता जितना कि श्रुति प्रमाण को। अतः प्रत्यक्ष की अपेक्षा श्रुतियों का प्राबल्य मानना हीमा। यहाँ सन्देह यह होता है कि यदि प्रत्यक्ष की अपेक्षा श्रुति को बलवत्तर माना जाए तब 'यजमानः प्रस्तरः', 'आदित्यो युषः' आदि वाक्यों में प्रत्यक्ष विरोध का परिहार करने के लिए प्रस्तरादि अर्थों में यजमानादि शब्दों का प्रयोग गौणी वृत्ति का सहारा लेकर किया गया है उसको आवश्यकता नहीं रह जाती क्योंकि प्रत्यक्ष दुर्बल है, बाधित हो सकता है। अतः गौणी वृत्ति की चर्चा अनुपयुक्त और निरर्थक हो जाती है।

इस आक्षेप का उत्तर देते हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है^{६४} कि कहीं पर प्रत्यक्ष श्रुतिप्रमाण से प्रबल होता है और कहीं पर श्रुति प्रत्यक्ष प्रमाण से प्रबल होती है। प्रत्यक्ष से वही श्रुति प्रबल होती है जिसका कि अपने अर्थ में मुख्य तात्पर्य विधक्षित हो। 'यजमानः प्रस्तरः' जैसी श्रुतियों का स्वार्थप्रतिपादन में तात्पर्य प्रतीत नहीं होता क्योंकि यजमान को प्रस्तर कहने में मुख्य तात्पर्य नहीं है। अतः ऐसे श्रुतिवाक्य प्रत्यक्ष से दुर्बल होते हैं। प्रत्यक्ष के अनुरोध पर उन श्रुतिवाक्यों का अन्यथा अर्थ-परिकल्पन सर्वथा उचित और न्याय-संगत है। किन्तु 'एकमेवाद्वितीय ब्रह्म' आदि स्वार्थ में मुख्य तात्पर्य रखने वाली श्रुतियों का प्राबल्य प्रत्यक्ष आदि की अपेक्षा भी माना जाता है। शबरस्वामी ने कहा है—'यत्परः शब्दः स शब्दार्थः'—शब्द का मुख्यार्थ वही है जिसमें कि शब्दविशेष का तात्पर्य हो। अर्थवाद वाक्यों का अपने अर्थ में तात्पर्य नहीं माना जाता। अतः ये वाक्य मुख्य रूप से स्वार्थ का प्रतिपादन नहीं किया करते अपितु गौण्यादि वृत्तियों में उनका तात्पर्य अन्यार्थ में हुआ करता है। जैसे 'वायुर्वै क्षेपिष्ठा देवता, वायुमेव स्वेन भागधेयेन उपधावति, स एवैनं भूतिं गमयति' आदि अर्थवादवाक्यों का तात्पर्य केवल इतना ही माना जाता है कि वायु-देता-कर्म प्रशस्त है। इतने मात्र से 'वायुमेव श्वेतमालभेत पशु-कामः' जैसे विधिवाक्यों को इतना बल मिल जाता है कि प्रमादयण स्वयं अव्यक्त मनुष्य भी उस कर्म में प्रवृत्त हो जाता है। इसी बात को 'विधिना त्येकवाक्यत्वात् स्तुत्यर्थेन विधीनां स्युः' (ज० नू० १।२।१) आदि सूत्रवाक्यों में प्रतिपादित किया गया है। यदि कथित अर्थवाद वाक्य का पूर्णतया स्वार्थ में तात्पर्य माना जाता तब उसकी एकवाक्यता विधि-वाक्यों के साथ मानने की कोई आवश्यकता न रहती और न वह सम्भव ही हो पाती क्योंकि समान अर्थ के प्रतिपादक दो वाक्यों की एकवाक्यता मानी जाती है। किन्तु

अर्थवाद वाक्य कुछ और ही क्या कह रहा है जबकि विधिवाक्य कर्म की ओर प्रेरित कर रहा है। अतः अर्थवाद वाक्यों की लक्षणा के द्वारा ही विधिवाक्यों के साथ एकवाक्यता का निर्वाह करना होगा। इसी प्रकार 'दृष्टविरोधात्' आदि सूत्रों में कुछ ऐसे अर्थवाद-वाक्य उदाहृत हुए हैं जो कि प्रत्यक्षविद्वद् अर्थ के प्रतिपादक होने के कारण स्वार्थ में प्रमाण नहीं माने जाते। इस प्रकार वास्वराति मिश्र का यह कहना सर्वथा शास्त्रीय सर्वाज्ञा के अनुसार है कि स्वार्थ में तात्पर्य रखने वाले श्रुतिवाक्य ही प्रत्यक्ष से प्रबल हुआ करते हैं।^{६२}

८ श्रवणादि में विधिवाक्यता का अनभ्युपगम

'आत्मावाऽरे द्रष्टव्य ..' (वृ० २।४।५) इत्यादि वाक्य श्रवणादि का विधान करता है अथवा नहीं, इस विवाद में वाचस्पति मिश्र का अपना विशिष्ट मत है। जिस प्रकार मनन और निदिध्यासन ज्ञानरूप होते हैं वैसे श्रवण भी ज्ञानरूप ही है, केवल क्रियामान नहीं क्योंकि आगमाचार्योंपदेशजन्य ज्ञान को श्रवण कहा जाता है। ज्ञान में किसी प्रकार की विधि सम्भव नहीं, अतः श्रवण, मनन निदिध्यासन में से किसी भी वस्तु का विधान सम्भव नहीं हो सकता। इसीलिए भाष्यकार ने समन्वयसूत्र में आत्म-ज्ञान में विधि का निराकरण करने के पश्चात् प्रश्न किया है 'किमर्थानि तर्हि 'आत्मा वाऽरे द्रष्टव्य ..' इत्यादीनि वचनानि विधिच्छादानि ?' और उसका उत्तर स्वयं दिया है—'स्वामाविकप्रवृत्तिविषयविमुखीकरणार्थानि तुम्' ^{६३} अर्थात् 'आत्मा वाऽरे द्रष्टव्य' आदि वाक्य दर्शन, श्रवण आदि का विधान नहीं कर सकते किन्तु केवल मनुष्य की स्वामाविक प्रवृत्ति विविध धर्मानुष्ठान से विमुक्त करने के लिए उन वाक्यों का प्रयोग होता है। भाव यह है कि उक्त वाक्यों का, आत्मा का दर्शन या श्रवण करो, इस प्रकार की आज्ञा में तात्पर्य नहीं अतः आत्मचिन्तन में भिन्न विविध कर्मानुष्ठान आदि मत करो नहीं तो आत्मचिन्तन कैसे होगा, केवल इस भाव को सूचित करने के लिए 'आत्मा वाऽरे द्रष्टव्य' आदि वाक्य उपयुक्त होते हैं।

यदि श्रवणादि को ज्ञानस्वरूप न मानकर वेदान्त तात्पर्य विचाररूप क्रियापरक माना जाए तब भी तात्पर्य निर्णय के द्वारा वेदान्ततात्पर्यगत धर्मसंशयरूप प्रतिबन्धक का निराकरण या दूसरे प्रतिबन्धकों का निराकरण अथवा ब्रह्मज्ञान फल माना जा सकता है जिसके साथ श्रवण का माध्य-साधन-भाव लौकिक अन्वयव्यतिरेक के आधार पर ही सिद्ध हो जाता है, उस फल के लिए भी श्रवण का विधान नहीं किया जा सकता। यदि कहा जाय कि विचार का विधान न मानने पर गुरुनिरपेक्ष विचार भी प्रसक्त हो जाता है, उसे निवृत्त करने के लिए विचारविधि को परिसत्त्वात्मक मानना चाहिए, तो यह नहीं कह सकते क्योंकि 'स्वाध्यायोऽप्येतद्व्य' इस वाक्य ने समग्रभेदार्थज्ञान के उद्देश्य से स्वाध्याय का विधान किया है। स्वाध्याय गुरुमुखोच्चारणानुच्चारण मात्र माना जाता है जिसके लिए गुरु की अपेक्षा, गुरु का सान्निध्य अनिवार्य है। धर्ममीमांसा के ममान ब्रह्म-मीमांसा से पहले समावर्तन संस्कार निषिद्ध माना गया है। अतः गुरुनिरपेक्ष विचार की प्राप्ति ही नहीं है जिसे हटाने के लिए किसी प्रकार की विधि की अपेक्षा हो। फलन-

श्रवणवाक्य में किसी प्रकार की विधि न सम्भावित है और न विवक्षित है, यह वाचस्पति मिश्र की अद्वैत वेदान्त में विशेष मान्यता प्रचलित है।^{६९}

६. त्रिवृत्करण

सृष्टि के विषय में छान्दोग्य प्रदर्शित त्रिवृत्करण-प्रक्रिया को उपलक्ष्य मान कर वेदान्ताचार्यों ने पञ्चीकरण प्रक्रिया का समाश्रयण किया है। आचार्य वाचस्पति मिश्र का रुतान त्रिवृत्करण की ओर है^{६८} जैसाकि प्राक्-प्रवाह में सबैत किया जा चुका है। वेदान्तकल्पतरुकार ने वाचस्पति मिश्र की इस विशेषता की चर्चा करते हुए कहा है—

“सम्प्रदायाध्वना पञ्चीकरणं यद्यपि स्थितम् ।
तथापि युक्तियुक्तत्वाद् वाचस्पतिमतं शुभम् ॥
पृथिव्यवनलात्मत्वं गगने पवने च चेत् ।
रूपवत्त्वमहत्यान्वां चाक्षुपत्वं प्रसज्यते ॥
अर्धभूयस्त्वतः क्षित्याद्यविभावनकल्पने ।
व्यवहारपया प्राप्ता मुधा पञ्चीकृति भवेत् ॥
अनपेक्ष्य फलं वेदसिद्धेत्येपेक्ष्यते यदि ।
त्रिवृत्कृतिः श्रुता पञ्चीकृति न पयचन श्रुता ॥”^{६६}

अर्थात् वेदान्त-सम्प्रदाय के पूर्वाचार्यों ने पञ्चीकरण का प्रतिपादन किया है तथापि वाचस्पति ने त्रिवृत्करण ही अपनाया है। उनका यह मत अत्यन्त युक्तिसंगत है। पृथ्वी, जल और अनलमयत्व यदि गगन और पवन में भी माना जाए तब रूपवत्त्व और महत्त्व का सम्बन्ध हो जाने से उनमें चाक्षुपत्व की प्राप्ति हो जाएगी। अर्धभाग की अधिकता होने के कारण यदि क्षित्यादि का अभिभव आकाश और वायु में माना जाए तब पञ्चीकरण व्यर्थ हो जाता है तथा जिस प्रकार त्रिवृत्करणप्रतिपादिका श्रुति उपलब्ध होती है^{७०} उस प्रकार पञ्चीकरण-प्रतिपादक कोई श्रुतिवाक्य उपलब्ध नहीं होता। अतः श्रुति-मूलक होने के कारण त्रिवृत्करण ही अपनाया चाहिए।

आशय यह है कि पृथ्वी, जल और तेज तीनों में परस्पर के गुणों का, धर्मों का विनिमय पाना जाता है। अतः तीनों में परस्पर का सम्मिश्रण एक विशेष माद्य में होना चाहिए। जैसे पृथ्वीगतनीलरूपादि गुण जल एव तेज में उपलब्ध होते हैं, वैसे वायु और आकाश में नहीं होते। पृथ्वी, जल, तेज तीनों चाक्षुप है। तीनों में जैसी समानता पाई जाती है वैसे वायु और आकाश में नहीं। वायु और आकाश में वैद्यम्यं उपलब्ध होता है। स्पर्शगुण पृथ्वी, जल, तेज, वायु चारों का साधारण गुण है, किन्ती एक का विशेष रूप से नहीं। इसी प्रकार शब्दगुण भी केवल आकाश का न मानकर पाँचों भूतों का सामान्य गुण ही सिद्ध होता है। अथवा 'तस्माद् वा एतस्माद् आत्मन आकाशः सम्भूतः। आकाशाद् वायुः। वायोरग्निः। अग्नेरापः। अद्भ्यः पृथ्वी।'^{७१} इस प्रकार के उत्पत्तिक्रम के अनुसार आकाश का शब्दगुण वायु आदि में एव वायु का स्पर्श अग्नि आदि में उपलब्ध हो

जाता है किन्तु कारण के समान कार्यद्रव्य का कारण में समन्वय नहीं माना जाता तब जल और तेज में नील रूपादि का समन्वय कैसे होगा ? क्योंकि नीलादिरूप विशेषरूप में पृथ्वी के गुण माने गए हैं ? अतः मानना होगा कि पृथ्वी, जल और तेज का परस्पर किसी न किसी रूप में मिश्रण अवश्य हुआ है। श्रुति में उस मिश्रण का स्पष्टीकरण करते हुए कहा है कि 'तासां त्रिवृत त्रिवृतमेकैका करवाणि'*** अर्थात् पृथ्वी, जल, तेज तीनों के पहले दो दो भाग किए गए और द्वितीयादिक के फिर दो दो भाग किए गए और उभय अपने प्रथमादिक को छोड़कर दूसरे प्रथमादिकों में मिला दिया गया। यही त्रिवृत-करण है। इसी के कारण पृथ्वी, जल, जल तेज तीनों में इतनी समानता उपलब्ध होती है। यही प्रक्रिया उचित प्रतीत होती है।

किन्तु यहाँ यह कहना अप्रासंगिक न होगा कि त्रिवृतकरण के औचित्य तथा पञ्चीकरण के अनौचित्य के प्रतिपादन में श्री अमरानन्द सरस्वती ने जो युक्तियाँ प्रस्तुत की हैं वे अलण्डनीय नहीं हैं। उनके कथनानुसार पञ्चीकरण प्रक्रिया को स्वीकार करने पर वायु तथा आकाश में पृथिव्यादि तीनों भूतों का अगो का मिश्रण होने से उनमें रूप-वत्ता व महत्ता की प्रसक्ति होगी और ऐसी अवस्था में वायु व आकाश चाक्षुष प्रत्यक्ष के विषय होने चाहिएँ। किन्तु त्रिवृतकरण प्रक्रिया में तो इस दोष में मुक्त नहीं है क्योंकि तीनों भूतों का तीनों भूतों में मिश्रण होने पर जिस प्रकार पृथ्वी में गन्ध व नीलरूपादि का भान होता है, उसी प्रकार जल व तेज में भी होना चाहिए। अतः इस दोष का परिहार करने के लिए उनको यह मानना होगा कि जल व तेज में अपना भाग अधिक है और पृथ्वी का बहुत कम। फलस्वरूप जल व तेज में पृथ्वी के गुण की अभिव्यक्ति नहीं होती, इसी प्रकार पञ्चीकरण में भी वायु व आकाश में पृथिव्यादि के अल्पमाना में होने से रूपवत्ता व महत्ता की अभिव्यक्ति नहीं होती। इस तरह दोनों पक्षों में दोष व परिहार के समान होने से केवल पञ्चीकरण प्रक्रिया की मान्यता को तार्किक आधार पर चुनौती देना समोचीन प्रतीत नहीं होता, जैसा कि अभियुक्तों ने कहा है—

“यत्रोभयो समो दोष परिहारस्तथो सम ।

नैक पर्यन्तपोषणव्यस्ताद्गर्हविचारणे ॥”

सम्भवतः इसीलिए आचार्य वाचस्पति ने जो कि हृदय से त्रिवृतकरण का समर्थक है, पञ्चीकरण की छुलकर आलोचना नहीं की है। हाँ, 'यद्यप्याकाशाद्या भूतमृष्टि, तथापि तेजोबन्नानामेव त्रिवृतकरणस्य विवक्षितत्वात्तत्र तेजस प्राथम्यात्तेज प्रथममुक्तम् ।'***— इन शब्दों से त्रिवृतकरण पर अपनी आस्था व्यक्त कर दी है। उसीकी आस्था का मौलिक आधार त्रिवृतकरणश्रुति है। अतएव छान्दोग्योपनिषद् में “तदक्षत बहु स्या प्रजाययेति तत्तेजोऽमृजत तत्तेज ऐक्षत बहु स्या प्रजाययेति तदपोऽमृजत ।”*** इस श्रुति ने तेज से सृष्टि का आरम्भ प्रतिपादित किया है।

१० सृष्टि में ईश्वर की निष्प्रयोजनता

'लोकवत्तु क्षीला कवल्पम्' (ब्र० सू० २।१।३३)—इस सूत्र में सूत्रकार ने जगद्-

रचना के मूल में केवल ईश्वर की लीला, क्रीड़ा को कारण बताया है, किन्तु साधारण व्यक्ति की भी प्रवृत्ति निष्प्रयोजन नहीं हुआ करती तब इतने बड़े सर्वज्ञ सर्वकर्ता परमेश्वर की प्रवृत्ति निसर्गदृश्य, निष्प्रयोजन कैसे हो सकती है ? इस दोष से ईश्वर को बचाते हुए वाचस्पति मिश्र ने दो मार्गों का अनुसरण किया है—(१) निष्प्रयोजन-प्रवृत्ति का समर्थन (२) ईश्वरीय लीला का विलोप । सूत्र और भाष्य की पौली का अनुमोदन करना टीकाकार का दायित्व होता है । अतः पहले निष्प्रयोजन प्रवृत्तियों का प्रदर्शन वाचस्पति मिश्र ने किया है—“अदृष्टहेतुकौत्पत्तिकी श्वासप्रश्वासमलक्षणा प्रेक्षावर्ता क्रिया प्रयोजना-नुसन्धानमन्तरेण दृष्टा”^{१३०} अर्थात् प्राणी श्वासप्रश्वास क्रिया करता है, परन्तु इसका उद्देश्य विशेष प्रतीत नहीं होता, श्वास-प्रश्वास क्रिया तो स्वतः ही चलती रहती है स्वाभाविक रूप से । ऐसी ही कुछ क्रियाएँ नैसर्गिक होती हैं । सृष्टिक्रिया भी उसी ढंग की स्वाभाविक क्रिया है । किन्तु वाचस्पति मिश्र ने कुछ गम्भीर विचार करने के बाद देखा कि चेतन में स्वतः कोई क्रिया है ही नहीं । वह सप्रयोजन हो या निष्प्रयोजन, चेतन में उसकी सम्भावना ही नहीं । हाँ, मायाशक्ति की रचना विश्व है और वह पारमात्मिक नहीं । जिस प्रकार अग्नि का स्वभाव जलना-जलाना, जल का आर्द्र करना आदि है, उसी प्रकार प्रकृति या माया का एक स्वभाव है कि वह कभी जगत् को बनाने लग जाती है और कभी उसके संहार में प्रवृत्त हो जाती है ।^{१३१} किसी वस्तु के स्वभाव पर यह आलेप नहीं किया जा सकता कि यह ऐसा क्यों है ? क्योंकि वस्तु का स्वभाव किसी उद्देश्य या प्रयोजनको नहीं देखा करता । अग्नि में किसी वस्त्रादि के गिर जाने पर भी दाहक्रिया का अवरोध नहीं देखा जाता । इसी प्रकार माया को जगद्-रचना के लिए विशेष प्रयोजन की आवश्यकता नहीं । सृष्टिप्रकाशक श्रुतियों का जीव-ब्रह्म-अभेद-विषयक उपदेश यह सिद्ध कर रहा है कि मिथ्या सृष्टि का अपने में कोई विशेष प्रयोजन नहीं, उससे केवल जीव को अपने वास्तविक स्वरूप का साक्षात्कार करने में कुछ सहायता मिल जाती है । ‘पुरुषस्य दर्शनार्थं कैवल्यार्थं तथा ज्ञानस्य’^{१३२} इन प्रकार की प्रसुप्त भावना से अनुप्राणित प्राकरणिक प्रतिपाद्यवस्तु प्रतीत होती है । ईश्वर की क्रीड़ा की कोई आवश्यकता नहीं । उसकी लीला भी अनिर्वायं नहीं, केवल अद्भुत मायाशक्ति का स्वभावमात्र है । चेतन का सान्निध्य पाने से माया का संस्कार प्रचुद्ध होकर स्वाभाविक क्रिया में सलग्न हो जाता है । चेतन का सान्निध्य कुछ उपयोगी होने के कारण चेतन को भी जगत् का उपदान कारण मान लिया जाता है । ‘तस्मात् तत्संयोगादचेतनं चेतनावदिव निगम्’^{१३३} जैसी सांख्यप्रक्रिया की झलक ऐमे-ऐमे स्थलों पर स्वच्छ हों उठनी है । ऐसा प्रतीत होता है कि लीलामूत्र की मुख्य लीला तिरोहित-सी होकर माया की स्वाभाविक क्रियाशीलत्वरूप गौणलीला वाचस्पत्य-आख्यान में विवक्षित है । इस प्रकार ईश्वर पर किसी प्रकार का वैषम्य और नैर्घृण्य दोष भी प्रसक्त नहीं होता । इस प्रकार जगद्-रचना के मूल में लीला-कैवल्य का सिद्धान्त उपेक्षित होकर मायास्वभाव का सिद्धान्त वाचस्पति मिश्र की अपनी उद्भावना प्रतीत होती है । इस विशेषता का अध्ययन अमलानन्द ने किया था—

“जीवभ्रान्त्या परं ब्रह्म जगद्वीजमज्जुषत् ।

वाचस्पतिः परेशस्य लीलामूत्रमल्लुपत् ॥”^{१३६} इत्यादि ।

उचित भी यही है। रज्जु में अकस्मात् सर्पभ्रान्ति का उदय हो जाने में क्या प्रयोजन ? अज्ञान अपनी विशेष परिस्थितियों में भ्रम को जन्म दे डालता है, भले ही उसका प्रयोजन ही या नहीं। सर्पभ्रान्ति से भयकम्पादि का होना भी वंसा ही स्वाभाविक है, उससे बचना उसके परिहार का प्रयत्न आदि भी उसी के आधार पर होता देखा जाता है। एक विरक्त पुरुष के समक्ष भी श्रुति में रजत का अवभास हो जाना असम्भव नहीं। जगत् भी एक तरह का भ्रम, अनिर्वचनीयक्याति, मिथ्या, अध्यासमात्र है। रज्जु-सर्प आदि लौकिक दृष्टान्तों को लोकवत शब्द से दिखाकर वाचस्पति मिथ्य 'लीलाकवत्त्वम्' शब्द का माया-स्वभाव अर्थ करते हुए प्रतीत होते हैं। मायास्वभाव के लिए 'न कर्माविभागादिति चेन्ना-नादित्वात्' (ब०सू० २।१।३५) तथा 'उपपद्यते चाप्सुपलक्षणे च' (ब०सू० २।१।३६) जैसे सूत्रों की योजना भी बहुत सुन्दर हो जाती है। पुरुषलीलाजनित मृष्टि" मानने पर अनादित्व आहत-मा होकर रह जाता है। अतः वाचस्पति मिथ्य न प्रपञ्च को माया का एक अनादिमिथ्य स्वभाव कह दिया जिसके मूल में उसकी गम्भीर गवेषणा-प्रेक्षा परि-लक्षित होती है। जगत् की रचना और उसका सहारब्रह्मत्वकी केवल व्याख्या-मात्र है, यह कहना जा चुका है। गौडपादाचार्य के अनुत्पाद अनिरोध की नैसर्गिक भावना" का भी वाचस्पति मिथ्य ने अग्र्य ध्यान रखा प्रतीत होता है। एक गम्भीर अन्वेषक के उत्तर साधारण भाषा में अवश्य ही कुछ ऊँचे उठे हुए होते हैं किन्तु वह अपनी सामयिक एवं सामाजिक परिस्थितियों का उपेक्षण न कर पाने के कारण समन्वय के शब्द कट डालता है परन्तु उसके हादिक भाव का दर्शन अमलानन्द जैसा सूक्ष्म-दृष्टि का विद्वान् ही कर सकता है।

११. ईश्वर-विवेचन

'शास्त्रयोहित्वात्, (ब०सू० १।१।३) इस सूत्र के भाष्य की निपातनिका तथा व्याख्या प्रस्तुत करते हुए वाचस्पति मिथ्य ने कहा है" कि जन्मादि सूत्र में प्रतिपादित ईश्वर में जगत्कर्तृत्व तब तक नहीं बन सकता जब तक कि उसमें सर्वज्ञता न मानी जाए। वह केवल जगत् का कर्ता होन के कारण ही सर्वज्ञ नहीं अपितु सर्वज्ञकल्प ऋग्वेदादि शास्त्रों का प्रणयन करने के कारण भी सर्वज्ञ माना जाता है। कोई भी शास्त्रकार स्व-रचित शास्त्र की अपेक्षा अधिक विज्ञानभावी होता है। जब उसके रचे ऋग्वेदादि शास्त्र ही सर्वज्ञ कल्प अर्थात् सर्वभासक हैं, तब ईश्वर की सर्वज्ञता में सन्देह ही कीन कर सकता है। अतः ईश्वर में सर्वज्ञता, सर्वकर्तृत्व आदि धर्म निसर्गत सिद्ध हो जाते हैं।

प्रसिद्ध वाचस्पति मिथ्य का व्यक्तित्व मेश्वर दर्शन से लेकर अनीश्वर दर्शन तक व्याप्त है, और एक सच्चे दार्शनिक के लिए प्रकरण और शास्त्रीय सगति के अनुसार उसे यही कहना पड़ता है जिसका जहाँ उपयोग है। सर्वप्रथम रचना 'न्यायगणिका' में वाचस्पति ने ईश्वर की सिद्धि विस्तार से दिखाई है।" उनका कहना है कि मृत, जल आदि अचेतन तत्त्व चेतन की प्रेरणा के बिना ही यदि कार्य सम्पादन करते हैं तब कोई भी कार्य कही भी पैदा हो सकता है, इसी देश-काल का नियम समाप्त हो जाएगा। देश-काल नियम को न मानने पर पृथ्वी पर बिखरे विविध वनस्पतियों के बीज वर्षाकाल में

ही क्यों, कालान्तर में भी अंकुर, काण्ड, पत्र आदि को जन्म देने लगेंगे। ऊपर पृथ्वी पर वनस्पतियों का जन्म क्यों नहीं होता? पाबिधधर्म जलादि में तथा जलादि के धर्म पृथ्वी में उपलब्ध क्यों नहीं होते? अतः देशकाल-वस्तु के अनुसार व्यवस्था माननी पड़ती है। किन्तु यह व्यवस्था बिना किसी चेतन व्यवस्थापक के सम्भव नहीं। अतः ईश्वर को देशकाल से व्यवस्थित जगत् का रचयिता मानना पड़ता है। यदि कहा जाए कि बीज जड़ होने पर भी हेतु प्रत्ययसामग्री की अपेक्षा से कार्यात्पादक होता है, स्वतः नहीं, अतः क्षितिसलिलसयोगादि की अपेक्षा से अंकुरादि का जन्म होगा, सर्वत्र सर्वदा नहीं, तो ऐसा नहीं कह सकते क्योंकि चेतन की सहायता के बिना हेतुप्रत्यय का उचित समवाय अपने आप नहीं हो सकता। यह सत्य है कि एक अकेला परमाणु महाभूतों की मृष्टि नहीं कर सकता, उसे समुचित सामग्री समवधान की आवश्यकता होती है किन्तु किस कार्य के लिए किस प्रकार की कितनी सामग्री अपेक्षित है, इस प्रकार का ज्ञान रखने वाले चेतन की सत्ता भी सामग्री-समवधान के नियामकरूप से माननी पड़ेगी ही। इस प्रकार जगत् की रचना सर्वज्ञमूलक ही हो सकती है अन्यथा नहीं। दण्डचक्रवीर आदि सामग्री के रहने पर भी यदि कुलाल नहीं है तो उस सामग्री से घट का निर्माण नहीं हो सकता। घट का निर्माण तभी हो सकता है जबकि उसके उपादानादि कारणों का यथावत् परिज्ञाता और निमित्त को सव्यापार करने की प्रक्रिया का पूर्ण ज्ञाता पुरुष यदि कोई हो। इस प्रकार जहाँ-जहाँ कार्यात्पत्ति देखी जाती है वहाँ-वहाँ सर्व साधनों का अभिन्न एवं क्रियाकुशल चेतन अधिष्ठाता देखा जाता है। उस प्रकार के अधिष्ठाता के बिना कोई कार्य सम्पन्न नहीं होता। अतः कार्यत्व और उपादानाद्यभिन्न चेतन की सत्ता, इन दोनों धर्मों का व्याप्ति-सम्बन्ध निश्चित होता है। जगत् के उपादान परमाणु आदि का प्रत्यक्षज्ञान ईश्वर को नहीं हो सकता क्योंकि उसका कोई शरीर नहीं, इन्द्रिय नहीं और प्रत्यक्ष उसी ज्ञान को कहा जाता है जो इन्द्रियार्थ-सन्निकर्ष से उत्पन्न हो। इस प्रकार का आक्षेप वैदिक ईश्वर पर नहीं हो सकता क्योंकि इन्द्रियार्थसन्निकर्षजन्यत्व, यह लक्षण लौकिक प्रत्यक्ष या जीव के प्रत्यक्ष का माना जाता है, ईश्वरप्रत्यक्ष का लक्षण वह नहीं। इन्द्रियादि के बिना ही उसे वस्तु का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है, जैसाकि श्रुति कहती है—“पश्यत्यक्षधुः स शृणोत्यकर्णः”^{१४} अर्थात् वह बिना आँख के देखता है, बिना कान के सुनता है। उसका कोई शरीर नहीं। बिना शरीर के ही वह संकल्पमात्र से जगत् का नियामक और रचयिता माना जाता है।

ईश्वरवादियों के द्वारा प्रसाधित ईश्वर का निराकरण मण्डन मिश्र ने किया है—
 “वार्तमेतत्—न च बुद्धिमात्रं मन्निवेद्यहेतुविन्यासप्रयोजनविचारनिर्णयारिभका प्रेक्षा ।
 न च सा तत्र संभवति, स्वार्थपरार्थाऽभावादिति । ननु मा भूत् सर्वज्ञो निर्वोक्तः”^{१५} अर्थात् भवन नगरोपवन की रचना से सरित् वन, पर्वतादि की रचना अवश्य विलक्षण है, किन्तु वह भी एक रचना है जिसके आधार पर अधिक-से-अधिक चेतन की सत्ता प्रमाणित होती है। उसका एक एवं सर्वज्ञ होना आवश्यक नहीं है। प्रत्येक जीव अपने प्रयत्न से किसी कार्य का सम्पादन करता है। कहीं पर अनेक मनुष्य मिलकर सामूहिक-कार्य-सम्पादन करते देखे जाते हैं। प्रत्येक प्राणी के अदृष्टों के अनुसार दृष्टिकार्य होता है और समष्टि-अदृष्टों की प्रेरणा से सामूहिक भूतभौतिक नृष्टि का निर्माण हुआ करता है। किसी एक

सर्वज्ञ सर्वकर्ता की कोई आवश्यकता नहीं। कर्म का अनुष्ठान किया जाता है। उससे अन्य अदृष्ट कर्ता में निहित होकर समय पर कार्य-सम्पादन किया करते हैं। कार्य-सम्पादन की प्रेरणा, एक प्रकार की अभिज्ञता, वेद में प्राप्त हो जाती है, उसके लिए भी ईश्वर की कोई आवश्यकता नहीं। अतः जिस ईश्वर की सत्ता आवश्यक बताई जाती है उसकी कोई आवश्यकता प्रतीत नहीं होती।

वाचस्पति मिश्र द्वारा तात्पर्यटीका एवं भामती में प्रसाधित ईश्वर का निराकरण बौद्ध एवं जैन आचार्यों ने भी किया है। प्रसिद्ध बौद्ध विद्वान् ज्ञानश्री और रत्नकीर्ति ने ईश्वरसाधन पर विशेष दोष दिखाए हैं। उनका प्रबल दोष साध्य-साधन की व्याप्ति की असिद्धि ही है। जैसाकि कहा है—“तथापि प्रतिबन्धासिद्धे कार्यमपि स्यात्, न च बुद्धि-मत्कृतृपूर्वकमित्याशका बाधवैशुयात् कार्यं बुद्धिमति साध्ये सन्दिग्धविषयव्यावृत्तिको हेत्वाभास”^{१११} अर्थात् द्वयणुक, त्रसरेणु नदी, वन, पर्वत आदि कार्यं अवश्य देखे जाते हैं किन्तु इनके मूल में किसी सर्वज्ञ कर्ता की उपलब्धि नहीं होती। घटादि का जन्म ऐसे कुलाल से होता है जो सर्वज्ञ नहीं, केवल कुछ वस्तुओं का उभय ज्ञान होता है। मेघ जैसे कार्यों के बनने-बिगड़ने में कोई भी चेतन कर्ता उपलब्ध नहीं होता। अतः जो जो कार्य होता है वह तदुपादानाभिज्ञ-कर्तृपूर्वक होता है, यह व्याप्ति सिद्ध नहीं होती। बिना व्याप्ति के ईश्वर का अनुमान सम्भव नहीं हो सकता। ईश्वर में सर्वज्ञतासिद्धि के पहले सर्वकर्तृत्व सिद्ध करना होगा किन्तु घटादि कार्यों की कर्तृता उसमें उपलब्ध न होने के कारण ईश्वर में सर्वकर्तृत्व कभी सिद्ध नहीं हो सकता। कुलालादि कर्ता शरीरी देखे जाते हैं। अतः शरीरी ईश्वर ही जगत् का निर्माण कर सकता है किन्तु उसके शरीर का निर्माण किसने किया? यदि दूसरे ईश्वर ने, तो दूसरे ईश्वर के शरीर का निर्माण तीसरे ईश्वर ने, इस प्रकार अनवस्था दोष प्रसक्त होता है।

वाचस्पति मिश्र ने ‘शास्त्रयोनित्वात्’ के आधार पर जो यह कहा था कि सर्वज्ञ-कल्प-वेद प्रणेता होने के कारण ईश्वर को सर्वज्ञ माना जाए, इस वक्तव्य का भी निराकरण करते हुए विपक्षियों ने वेद का एवं उसकी प्रामाणिकता का निराकरण करके ईश्वर की सर्वज्ञता का निराकरण किया है। उनका कहना है कि वेद में विशुद्धार्थ-प्रतिपादन एवं असंगतियों को देखकर किसी भी विवेकशील को उसकी प्रामाणिकता पर सन्देह हो जाता है, सर्वज्ञ ईश्वर के द्वारा प्रणीत होने के कारण यदि उसे प्रमाण माना जाए, तब अन्योन्याश्रय दोष प्रसक्त होता है।

दूसरे प्रकार बौद्धों के द्वारा दूषित ईश्वर की सिद्धि करने के लिए वाचस्पति मिश्र के व्याख्याकार उदयनाचार्य ने न्यायकुसुमाजलि नाम के स्वतन्त्र ग्रन्थ का निर्माण किया और आचार्य वाचस्पति के स्थापना पक्षों पर प्रतिपक्षियों द्वारा किए गए आक्षेपों का प्रतिक्षेप सुदृढ़ शब्दों में किया है एवं अकाट्य-नर्क प्रणाली के आधार पर ईश्वर की सिद्धि की है। उदयनाचार्य ने वाचस्पति द्वारा निदिष्ट ‘जन्माद्यस्य यत’ (१।१।४) सूत्र में सूचित ईश्वरगत जगत्कर्तृत्व को प्राथमिकता देते हुए ईश्वर के साधन में कहा है—

कार्यायोजनधृत्यादे पदात् प्रत्ययत श्रुते ।

वाक्यात् सख्याविशेषाच्च साध्ये विश्वविदग्धय ॥^{११२}

अर्थात् जगद्रूपी कार्य सिद्ध कर रहा है कि इसका कोई स्रष्टा असाधारण पुरुष होना चाहिए जिसमें समग्र जगद्रचना को पूर्ण क्षमता विद्यमान हो। ईश्वर को छोड़कर अन्य कोई ऐसा नहीं हो सकता। इसी प्रकार सृष्टि के आरम्भ में परमाणुओं का आयोजन अर्थात् कार्यों के अनुसूच उचित माया में संयोजन एकमात्र चेतनाशक्ति का काम है। पृथ्वी, चन्द्र, सूर्य आदि की अपनी-अपनी कक्षा में घृति, स्थिरता से भी यही प्रमाणित होता है कि कोई इनका नियन्ता अवश्य होना चाहिए। शब्द अर्थ का ज्ञान कैसे कराता है, इस प्रक्रिया पर ध्यान देने से ज्ञात होता है कि कोई आचार्य जब किसी शब्द का किसी अर्थ के माध्यम शक्ति-ग्रहण बालक को करा देता है और यह स्पष्ट बता देता है कि अमुक शब्द का अमुक अर्थ है, तब शब्द की शक्ति का ज्ञान होता है और उसके आधार पर प्रयोग-परम्परा प्रचलित हो जाती है। यद्यपि शब्दशक्ति-ग्रहण के और भी बहुत से उपाय मनुष्यों ने निर्धारित किए हैं,¹¹⁶ किन्तु सृष्टि के आरम्भ में एकमात्र उपदेश को छोड़कर और कोई मार्ग सम्भव नहीं। उस समय प्रथम उपदेष्टा वही हो सकता है जिसने शब्दों की रचना की हो, वह वही परमेश्वर है जिसकी मूचना योगसूत्रकार ने दी है—'स पूर्वोपामपि गुरुः कालेनानवच्छेदात्'¹¹⁷ अर्थात् वह ईश्वर सृष्टि के आरम्भ में सर्वतः पूर्व उत्पन्न हुए महर्षियों का भी गुरु है, उपदेष्टा है, उसका काल में परिच्छेद नहीं किया जा सकता, वह नित्य है। ब्रह्मसूत्रकार ने भी कहा है—'शास्त्रयोनित्वात्' (१।१।३) अर्थात् वेद वह मौलिक शास्त्र¹¹⁸ है जो कि प्राणियों का हितानुशासन और उनके अज्ञान एवं मोह को दूर करते हुए लौकिक और पारलौकिक पथों का प्रदर्शन किया करते हैं। वाचस्पति मिश्र ने 'मीमांसा' के प्रांगण में ईश्वर की आलोचना अवश्य की है किन्तु मीमांसकगण वेदप्रतिपादित धर्मार्थरूपी कर्म को प्राधान्य देना चाहते थे। ईश्वर जगत् का रक्षयिता है, नियन्ता है, 'उम विषय में उनका मतभेद नहीं था। कुमारिल भट्ट जैसे प्रतिभाशाली विद्वानों ने भी अपनी रचनाओं के आरम्भ में ईश्वर को नमस्कार किया है—

विदुद्विज्ञानदेहाय प्रियेदीदिव्यचक्षुषे ।

श्रेयःप्राप्तिनिमित्ताय नमः सोमार्द्धधारिणे ॥

अर्थात् विदुद्विज्ञान जिसका स्वरूप है, ऋक-यजुः-साम तीन जिसके नेत्र हैं, ऐसे अर्द्ध-चन्द्र धारण करने वाले, विलोचन भगवान् को हम कल्याण-प्राप्ति के लिए नमस्कार करते हैं।

(प्रायः सभी वैदिक दार्शनिक ईश्वर का स्वरूप विदुद्विज्ञान या चैतन्यरूपता माना करते हैं) मूलतः उम विशुद्ध तत्त्व का उसी प्रकार विभिन्न क्रियाओं के सम्बन्ध में विभिन्न नामकरण और विभिन्न आकार-प्रकार बताया करते हैं, जैसे कि एक ही प्राण के प्राण, श्वात्, उदान, समान्, ध्यान जैसे भेद किए जाते हैं। वेदान्त दर्शन भी उसके साकार, और निराकार दोनों अंशों के विग्रह मानता है। उसे सगुण निर्गुणादि शब्दों से निदिष्ट किया जाता है। उपनिषद् और ब्रह्मसूत्र में चर्चित सगुण विद्याओं में उमकी विशेष चर्चा 'बाई है। यद्यपि 'अग्नि' सूत्र में जो लोग जगत् जन्म आदि के द्वारा

ईश्वरानुमान को सूचना निकाला करते थे, उनका निराकरण किया गया है—“न च स्वभावतः विशिष्टदेशकालनिमित्तानामिहोपादानात् । एतदेवानुमानं सप्सारिव्यतिरिक्तेष्ववस्थास्तित्वादिषाघ्नं मन्यन्त ईश्वरकारणिनः । नन्विहानि तदेषोपन्यस्त जन्मादिसूत्रे, न, वेदान्तवाक्यकुमुदप्रथमार्थत्वात् सूत्राणाम्”^{१११} अर्थात् ईश्वर को जगत् का कारण मानने वाल कुछ लोग इस सूत्र का उपयोग ईश्वरानुमान में किया करते हैं, वह उचित नहीं क्योंकि सूत्रों का प्रयोजन वेदान्त-वाक्यों पर विचार करना ही है, अनुमानादि के द्वारा स्वतन्त्र विचार करना नहीं, तथापि वेदांती आचार्य ईश्वर और उसकी कारणता से इनकार नहीं किया करते । इस सूत्र का मुख्य तात्पर्य यह है कि वेदान्त-वाक्यों पर निर्णय प्रस्तुत करना सूत्रों का काम है । उस निर्णय के द्वारा “यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते येन जातानि जीवन्ति, यत्प्रयत्यभिमुखिषान्ति”^{११२} आदि ओपनिषद् वाक्यों के द्वारा उस जगत्-कारण परमेश्वर का निश्चय किया जाता है । इसे ही उदयनाचार्य ने अपने शब्दों में ‘श्रुते’ शब्द से सूचित किया है ।^{११३}

जन्मादि सूत्र में वैशेषिकों के द्वारा यदि ईश्वरानुमान प्रस्तुत किया जाता है तो वह भी अत्यन्त निराकरणीय नहीं, यह सूचित करने के लिए भाषतीकार ने कहा है—“यदन्ये वैशेषिकादय इत एवानुमानादीश्वरविनिश्चयमिच्छन्तीति समावनाहेतुता इदप्यनुमाह ... एतावनैवाधिकरणार्थं समाप्ते बह्यभाषाधिकरणार्थमनुवदन् भूहृद्भावेन परिहरति”^{११४} आशय यह है कि ईश्वरानुमान करने वाले वैशेषिकों के साथ आचार्य शंकर ने सीहार्द एव सहानुभूति रखते हुए भी सूत्र का मुख्यतः उद्देश्य वेदान्तवाक्यों का विचार बनलाया है, न कि अनुमानसिद्ध ईश्वर का प्रतिपादन ।

१२ ब्रह्म को मयजना

वेदान्त में ब्रह्म को जगत् का उपादान कारण बनाया गया है, साथ ही निमित्त कारण भी ।^{११५} अतः अभिन्ननिमित्तोपादानकारणता का सामग्रय ब्रह्म में करना आवश्यक है । तार्किक विद्वान् ईश्वर को जगत् का कर्त्ता मानते हुए कहा करते हैं कि उपादानगोचर अपरोक्षज्ञान-वसा होने के कारण ईश्वर में कर्त्तृत्व माना जाता है । अर्थात् वही कुलाल घटादि का कर्त्ता बन सकता है जिसने घट के उपादान कारण मृत्पिण्ड का साक्षात् ज्ञान प्राप्त कर लिया है । इसी प्रकार सर्वजगत्कर्त्ता ब्रह्म को सबज्ञ होना पारिए । सबज्ञता श्रुति प्रमाणों के आधार पर उसमें प्रमाणित भी है—“य सर्वज्ञ सर्ववित् यस्य ज्ञानमय तपः”^{११६} यहाँ ‘सबज्ञ’ शब्द के अर्थ पर ध्यान देना है । “सर्वं जानातीति सर्वज्ञः”—सर्वज्ञ वही कहा जा सकता है जो कि सर्वविषयज्ञान का कर्त्ता हो । त्रिप् प्रत्यय के द्वारा घात्वर्थकृत्त्व का उपादान किया जाता है, जैसे ‘पचन्ति’ शब्द में पाककृत्त्व आदि का प्रतिपादन किया जाता है । इसी प्रकार सर्वविषयज्ञान कर्त्तृत्व की उपपत्ति ब्रह्म में बरनी आवश्यक है । ज्ञानकर्त्तृत्व का अर्थ है ज्ञानजनकता । सर्वविषयक ज्ञान कीन है ? वह अन्य है अथवा नित्य ? नित्य होने पर उसका कर्त्तृत्व या जन्यत्व सम्भव कैसे होगा ? आदि प्रश्नों का उत्तर देते समय सर्वविषयकज्ञान का स्वरूप प्रतिपादित करना होगा किन्तु सर्वविषयज्ञान वही हो सकता है जो कि सर्वजगत्

सम्बन्धी हो या जिसमें सर्वज्ञत् प्रतिबिम्बित हो। ऐसा सामान्य चैतन्यरूप ब्रह्म सर्व-विषयक ज्ञान माना जा सकता है, किन्तु वह जन्म नहीं होता। अतः उसका जनक वही कैसे होगा? तब सर्वज्ञ किसे कहेंगे? इसलिए सर्वविषयकज्ञान को जन्म मानना आवश्यक है।

वाचस्पति मिश्र ने इन सभी समस्याओं को हृदय में रखकर कहा है^{१२०} कि सर्व-विषयक ज्ञान ब्रह्म चैतन्य ही हो सकता है क्योंकि सभी पदार्थों में उसका साक्षात् सम्भव है, सभी वस्तुएँ उसी में अध्यस्त हैं। तटस्थ वृक्षों के समान सभी प्रपंच उस ब्रह्म महानगर में प्रतिबिम्बित और प्रतिफलित हैं। स्वरूपतः जन्म न होने पर भी औपाधिक रूप से उसमें जन्मता का आरोप किया जाता है, जैसे कि आकाश नित्य होने पर भी कर्ण-श्लेष्यवच्छिन्न होने पर जन्म मान लिया जाता है। इसी प्रकार दृश्यावच्छिन्न चैतन्य जन्म है, कार्य है और उसका कर्तृत्व अनवच्छिन्न चैतन्य में अवाधित होने के कारण सर्वज्ञानकर्तृत्व सर्वज्ञत्व निभ जाता है।

यद्यपि जीवगत अभिज्ञता का स्वरूप बताते हुए वेदान्त में कहा जाता है कि वह अन्तःकरणवृत्ति के द्वारा ज्ञाता माना जाता है। ईषवर मायावृत्ति के द्वारा ज्ञाता या सर्व-ज्ञाता कहा जाता है। किन्तु 'तदेतत्' आदि पदों से प्रतिपादित ईक्षण मकल्प को प्रथम नृष्टि माना जाता है। उसके पश्चात् माया आदि समस्त प्रपञ्च का आविर्भाव हुआ करता है। अतः उससे पहले ब्रह्मगत सर्वज्ञता का नियामक माया को नहीं माना जा सकता अपितु साक्षात् ब्रह्म चेतन को सर्वभासक सर्वज्ञान कहना होगा। इसलिए वाचस्पति मिश्र ने माया के द्वारा सर्वज्ञता उपपादन का मार्ग न अपनाकर साक्षात् सर्वभासकस्वरूप-सर्वज्ञता का निर्वाह ब्रह्म चेतन में किया है। उसे जन्मता प्रदान करने के लिए जन्म उपाधि का अवलम्बन किया गया है। अतः सर्वदृश्यावच्छिन्न चेतन वह सर्वविषयज्ञान है जिसे जन्म माना जा सकता है। उसकी जनकता अनवच्छिन्न शुद्ध ब्रह्म में समन्वित होने के कारण उसे 'सर्वज्ञ' और 'सर्ववित्' आदि पदों से अभिहित किया जाता है। उपादान-गोचर अपरोक्ष ज्ञान वही दृश्यावच्छिन्न ब्रह्म है जिसके द्वारा विगुण ब्रह्म में सर्वकर्तृत्व का निर्वाह किया जाता है।

१३. अवच्छेदवाद

वह सर्वज्ञ तथा एकमात्र पारमाधिक सत्य ब्रह्म नित्यशुद्ध बुद्ध मुक्त स्वभाव वाला है। फिर उसमें प्रपञ्चरूप विवर्त कैसे भासता है? उत्तर दिया जाता है कि अपनी औपा-धिक या मायिक शक्तियों के द्वारा ही वह प्रपञ्च रूप में भासता है। 'रूपं रूपं प्रतिरूपो बभूव',^{१२१} 'इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईषते'^{१२२} अर्थात् परमेश्वर अपनी मायिक शक्तियों के द्वारा अनेक रूप धारण करता है और जो वस्तु जैसी होता है उसी का प्रतिरूप बन जाता करता है, आदि श्रुतियों के आधार पर एक चेतन की अनेकरूपापत्ति का वर्णन उपलब्ध होता है। एक वस्तु किस प्रकार अनेक रूपों में आ सकती है, इस प्रश्न का उत्तर मनीषियों ने कई प्रकार से दिया है। कुछ आचार्यों का कहना है कि जिस प्रकार एक मूर्त्य अनेक जलपूर्ण पात्रों में प्रतिबिम्बित होकर अनेक रूप धारण कर लिया करता है, उसी प्रकार

एक ब्रह्म अनेक अज्ञानखण्डों या अन्त करणों में प्रतिबिम्बित होकर जीव कहलाने लगता है। इस सिद्धांत को बिम्ब-प्रतिबिम्बवाद कहा जाता है। अग्य विचारकों ने एक की अनेकरूपता का एक दूसरा ही निमित्त बतलाया है। जैसे एक ही आकाश अनेक घट, मठ, मणिक और मल्लिका आदि उपाधियों से अवच्छिन्न होकर घटाकाशादि अनेक रूपों में विभक्त सा प्रतीत होता है, उसी प्रकार एक ही ब्रह्म अनन्त अज्ञानखण्डों या अन्त करणों से अवच्छिन्न होकर अनेक रूपों में प्रतीत होता है। इस मत को अवच्छेदवाद कहा जाता है।

आचार्य वाचस्पति के पूर्ववर्ती आचार्य पद्मपाद ने उपाधि की व्याख्या बिम्ब-प्रतिबिम्बवाद के माध्यम से की है। उनका कहना है^{13*} कि जीव ब्रह्म का एक प्रतिबिम्ब है, जैसे कि जल में सूर्य का प्रतिबिम्ब पड़ता है और एक ही सूर्य के अनन्त प्रतिबिम्बों के द्वारा अनन्त जलखण्ड जाज्वल्यमान हो उठते हैं। उनका तरंगित वक्ष स्थल प्रतिफलित ज्योति के द्वारा सज्योति, जीवित, सप्राण हो उठता है और वह ज्योति पूज भी तरंगों के आन्दोलन, अनुलोम-प्रतिलोम प्रवाहों से प्रभावित हो जाता है। प्रतिबिम्ब की सत्ता बिम्ब से पृथक् नहीं मानी जाती क्योंकि जलसदृश स्वच्छ घरातल से टकराकर नेत्र-रश्मियाँ आकाशस्थ सूर्य पर पहुँचकर उसका ग्रहण करने लग जाती हैं। जल में बिम्बोद्ग्रहण केवल भ्रममात्र, कल्पनामात्र या स्वप्नमात्र होता है। प्रतिबिम्बभूत जीव अपनी उपाधि अन्त करण या व्यष्टि-अज्ञान की विकराल कार्य प्रणाली से विह्वल हो जाता है, उसकी व्याकुलता का आकलन करके क्षेत्रीय अनुचानाचार्य उसे उसके वास्तविक बिम्ब-स्वरूप का स्मरण दिखाता है और कहता है कि तू कर्ता और भोक्ता नहीं तथा सामारिक वातावरण एवं प्रमाणों से सर्वथा अछूता, निलिप्त और असंग है। इस प्रकार बिम्बरूपता का ज्ञान होते ही जीव की आँखें खुल जाती हैं और सदा के लिए उसके सामने उसका अपना नैसर्गिक भव्य भूम स्वरूप प्रत्यक्ष हो जाता है और वह सदा के लिए जगत् के घोर अन्धकार से छुटकारा पा जाता है।

यह विमल शैली भी पद्मपादाचार्य की देन है किन्तु आचार्य वाचस्पति मिश्र को वह शैली रुचिकर प्रतीत नहीं हुई। उन्होंने उससे असहमति प्रकट करते हुए^{13*} स्वयं प्रतिकर्म व्यवस्था के लिए जीव को ब्रह्म का एक अर्वाचिन्न-परिच्छिन्न स्वरूप मानकर अपनी वेदान्त-मर्यादा का अभिनव ध्याट्यान प्रस्तुत किया है तथा अवच्छेदवाद की स्थापना की है। उनका कहना है कि बिम्बप्रतिबिम्ब-भाव का गम्भीरतापूर्वक अवलोकन करने पर यह निष्कर्ष निकलता है कि रूपवान् द्रव्य में रूपवान् द्रव्य का प्रतिबिम्ब हुआ करता है, जैसे कि रक्त जपाकुसुम का शुक्ल स्फटिक में प्रतिबिम्ब होता देखा जाता है, नीरूप आकाश में किसी दूसरे का एवं नीरूप आकाश का किसी दूसरे में प्रतिबिम्ब देखा नहीं जाता। ब्रह्म स्वयं नीरूप है, उसका प्रतिबिम्ब अज्ञान या अन्त करण में सम्भव नहीं हो सकता। अतः बिम्बप्रतिबिम्बभाव इपित-सा प्रतीत होता है। फलतः अन्त करणावच्छिन्न या व्यष्टि-अज्ञानावच्छिन्न चैतन्य को ही जीव मानना पड़ेगा। वह अवच्छिन्न-चैतन्य अवच्छेदक-उपाधि के धर्मों को अपने ऊपर आरोपित कर दुःख, कर्तृत्व, भोक्तृत्व, जनन, मरण के प्रवाह का अनुभव करता हुआ अनन्त पीडाओं से पीड़ित रहता है, जब

ही है, ऐसा समझा जाता है। किन्तु उस दोष के महत्त्वपूर्ण न होने पर भी तो उसके निराकरण की अपेक्षा सिद्धांतपक्ष में की जा सकती है। वहाँ दोष दिया गया है कि रूपवान् द्रव्य का ही प्रतिबिम्ब देखा जाता है, इस नियम की परीक्षा करने पर यह नियम टूट जाता है, क्योंकि रूप, सख्या, परिमाण, संयोग, विभाग, परस्त्व, अपरस्त्व, चलन, सुखत्वादि गुण जातियों का भी प्रतिबिम्ब देखा जाता है, जो कि न रूप वाले हैं और न द्रव्य ही। यदि द्रव्य के प्रतिबिम्ब में यह नियम लागू किया जाय कि रूपवान् का ही प्रतिबिम्ब होता है तो यह भी नियम नहीं कर सकते क्योंकि द्रव्य क्या है यह कहना ही कठिन है क्योंकि पृथ्वी आदि ६ द्रव्यों में जनसाधारण को 'द्रव्य द्रव्यम्' इस प्रकार की अनुमत प्रतीति नहीं होती जिसके आधार पर सिद्ध द्रव्यत्व जाति के द्वारा सगृहीत वस्तु को द्रव्य कहा जा सके। ताकिक परिभाषा समस्त र्थिकों के लिए प्राह्य नहीं हो सकती। गुणाश्रय वस्तु का प्रतिबिम्ब रूपवत्ता की अपेक्षा करता है। सख्यारूप गुणाश्रयीभूत नीलादि रूप का प्रतिबिम्ब देखा जाता है किन्तु रूप में रूपान्तर नहीं माना जाता, वह रूपरहित ही है। स्वयं सख्या में सख्या की प्रतीति होती है, जैसे एक एकत्व अनेक अनेकत्व। इस प्रकार सख्याश्रयीभूत सख्या का भी प्रतिबिम्ब देखा जाता है किन्तु उसमें रूप नहीं होता। यदि कहा जाय, सख्या में सख्या नहीं मानी जा सकती, द्वित्व सख्या, द्वितीया आदि व्यवहार सत्ता सती के समान अभेद में भी धर्मधर्मिभाष की कल्पना के द्वारा वैया व्यवहार निभ जाता है। अतः मुख्य रूप से सख्या, गुण रूप का आश्रय सख्या नहीं, तो यह भी नहीं कह सकते क्योंकि ब्रह्म को आनन्दादिगुणों का आश्रय-अभेद होने पर भी औपचारिक रूप से कहा जा सकता है, वस्तुतः गुण का आश्रय ब्रह्म नहीं होता। अतः ब्रह्म के प्रतिबिम्ब में भी रूपवत्ता का नियम अपेक्षित नहीं।

कथित दोषों में यह भी एक दोष दिया है कि एक रूपवान् द्रव्य का ही दूसरे रूपवान् द्रव्य में प्रतिबिम्ब हुआ करता है अर्थात् प्रतिबिम्बाधारता के लिए भी रूपवत्ता की अपेक्षा होती है। यह दोष भी महत्त्व का नहीं क्योंकि प्रतिबिम्ब की आधार वस्तु में वास्तविक रूपवत्ता अपेक्षित होती है अथवा प्रातीतिक रूपवत्ता। प्रथम पक्ष अन्तःकरण में चैतन्यप्रतिबिम्ब का विरोधी नहीं क्योंकि पञ्चीकरण प्रक्रिया के द्वारा अन्तःकरण में भी रूपवत्ता का सम्पादन ही जाता है। दूसरा पक्ष भी विरोधी नहीं क्योंकि स्फटिक के अपने रूप का ग्रहण न होने पर भी सन्निहित जपा-कुसुम प्रतिबिम्ब के द्वारा 'अरुण स्फटिक' यह व्यवहार देखा जाता है। अतः प्रतिबिम्बपक्ष सर्वथा निरवयव है। प्रतिबिम्बपक्ष ही सूत्रकारादि के द्वारा सम्मत और समर्पित प्रतीत होता है। 'अशो नानाव्यपदेशात्' (ब्र० सू० २।३।४३) इस अधिकरण में आभाम एव च (ब्र० सू० २।३।५०) इस सूत्र के द्वारा जीव को ब्रह्म का प्रतिबिम्ब ही सूचित किया है। भाष्यकार ने वैसे ही व्याख्या भी की है^{१३}—आभास ही यह जीव है परब्रह्म का, जैसे कि जल में सूर्य का। न तो जीव परब्रह्म से अभिन्न है और न भिन्न। अतः जिस प्रकार बहूत से जनप्रतिबिम्बन सूर्यों के कम्पन से किसी प्रकार की अव्यवस्था नहीं होती, प्रतिकमव्यवस्था सुरक्षित रहती है, उसी प्रकार अन्तःकरण में ब्रह्मप्रतिबिम्ब की जीव मान लेने पर किसी प्रकार की व्यवस्था नहीं होती। टीकाकारों ने भी उसी अधिकरण में जीवब्रह्म-अभेद-पक्ष में सकल

जीवों के दुःख का ब्रह्म में प्रसंग निवारण करने के लिए इसी प्रतिबिम्बवाद का सहारा लिया है और कहा है कि अनेक प्रकार के दुःखों का सम्बन्ध जीव से ही है, ब्रह्म से नहीं। वाचस्पति मिश्र के अनुसार भी धर्मसांकर्य प्रतिबिम्ब में नहीं है, जैसाकि कल्पतरुकार ने उनके अभिप्राय को स्पष्ट करते हुए कहा है—“विम्बप्रतिबिम्बयोरवदातत्वश्यामत्वा-दिव्यवस्थानान्न धर्मसांकर्यमित्यर्थः”^{११३} अर्थात् प्रतिबिम्बगत नीलिमा आदि धर्मों का सांकर्य विम्ब में नहीं देखा जाता। अतः धर्मसांकर्य प्रतिबिम्बपक्ष में प्रमत्त नहीं है। इससे स्पष्ट प्रतीत होता है कि आचार्य वाचस्पति मिश्र को प्रतिबिम्बवाद ही सम्मत था। अतएव भामती के आरम्भिक मंगलश्लोकगत^{११६} ‘चराचर’ पद की व्याख्या करते हुए कल्पतरुकार ने वाचस्पति का अभिप्राय बतलाया है—“जीवानामपि चराचरशरीरोपा-धिकानां तत्प्रतिबिम्बत्वेन तद् विवर्तते इत्याह।”^{११४}

अन्य आचार्यों का मत है कि ‘न स्वानतोऽपि परस्योभयलिङ्गं सर्वत्र हि’ (ब्र० सू० ३।२।११)—इस अधिकरण में ही प्रतिबिम्बवाद का निराकरण कर दिया है। वहाँ ‘अतएव चोपमा सूर्यकादिवत्’ (ब्र० सू० ३।२।१८) तथा ‘अम्बुवदग्रहणात् न तथात्वम्’ (ब्र० सू० ३।२।१९) सूत्रों की व्याख्या करते हुए कहा है—“सूर्यादिभ्यो हि मूर्त्तम्यः पृथग्भूतं विप्रकृष्टदेशं मूर्त्तं जलं गृह्यते, तत्र युक्तः सूर्यादिप्रतिबिम्बोदयः, न त्वात्मा मूर्त्तं न चास्मात्पृथग्भूता विप्रकृष्टदेशाश्चोपाधयः, सर्वगतत्वात् सर्वानिन्यत्वाच्च। तस्माद-युक्तोऽयं दृष्टान्तः”^{११५} अर्थात् जैसे सूर्यादि से जल भिन्न प्रतीत होता है और उस जल में प्रतिबिम्बत-योग्यता अनुभूत होती है, उस प्रकार ब्रह्म से भिन्न प्रतिबिम्बन-योग्य कोई ऐसी वस्तु प्रतीत नहीं होती। अतः सर्वगतात्मा का कहीं भी प्रतिबिम्ब युक्त नहीं हो सकता। इसलिए ‘वृद्धिह्लासभाक्त्वमन्तर्भावाद्गुणयसामंजस्यादेवम्’ (ब्र० सू० ३।२।२०) इस सूत्र की व्याख्या दूसरे ढंग से की गई है कि जैसे सूर्यादिप्रतिबिम्ब जलादियत वृद्धि-ह्लास आदि से प्रभावित होता देखा जाता है, उसी प्रकार अन्तःकरणगत पुण्य-पाप आदि से जीव प्रभावित होता है। केवल इसी अंश में जल-सूर्यादि दृष्टान्त दिया गया है, उसके विम्ब-प्रतिबिम्बभाव को दृष्टिकोण में धिक्कुल नहीं रखा गया है। वृहदारण्यकोपनिषद्-भाष्य में भी आचार्य शंकर ने ‘स एक इह प्रविष्टः आनखाश्रेभ्यः’ इस वाक्य की व्याख्या करते हुए कहा है^{११६} कि सर्वगत विभू आत्मा का प्रवेश कैसा? प्रतिबिम्ब ही प्रवेश है—इस पक्ष का, ‘अम्बुवदग्रहणात् न तथात्वम्’ (ब्र० सू० ३।२।१९)—इस सूत्र में कथित मुख की अपेक्षा दर्पण की विप्रकृष्ट देश की स्थिति सम्भव न होने के कारण, निराकरण कर दिया है और प्रवेश शब्द का अर्थ बतलते हुए कहा है^{११७} कि देहादि में आत्मा की अनुपलब्धि नहीं होती। इस प्रकार प्रवेश पदार्थ को अन्यथा व्याख्या करके प्रतिबिम्ब पक्ष का दूषण स्थिर-सा कर दिया है। लोक में भी यह देखा जाता है कि जिस प्रकार जल से दूर तट पर स्थित देवदत्त का प्रतिबिम्ब जल में दृष्टिगोचर होता है किन्तु यही देवदत्त जब उस जल की सतह के अन्दर प्रविष्ट हो जाता है, तब उसका प्रतिबिम्ब उसमें नहीं देखा जाता। अतः प्रतिबिम्ब-ग्रहण के लिए यह आवश्यक है कि विम्ब की अपेक्षा उपाधि कुछ दूर और सम्मुख स्थित हो। यदि कहा जाए कि देवदत्त के शरीर का जो भाग जल-मग्न है, उससे भिन्न भाग का प्रतिबिम्ब देखा जाता है, इसी प्रकार ब्रह्म का जो भाग

अन्त करण म मग्न है, उसको छोड़कर दूसरे भाग का प्रतिबिम्ब पड सकता है, तो यह कहना सगत नहीं क्योंकि देवदत्त के शरीर के समान आत्मा सावयव नहीं माना जाता, अन्यथा आत्मा को निरवयव, निष्फल कहने वाले श्रुतिवाक्यों का विरोध उपस्थित होगा। अतः जलपूर्ण पात्रों में जिस प्रकार पूर्ण चन्द्र के अनेक प्रतिबिम्ब प्रतीत होते हैं, उसी प्रकार अन्त करण देशों में कृत्स्न आत्मा के प्रतिबिम्ब मानने होंगे। जिस प्रकार एक लम्बे बास के ही अनेक दर्पणों में अनेक प्रतिबिम्ब दिखाई देते हैं, उसी प्रकार एक आत्मा के अनेक प्रतिबिम्ब क्यों नहीं हो सकते, यह सन्देह भी अनुचित है क्योंकि बास सावयव वस्तु है। यदि आत्मा भी सावयव होता तब उसी प्रकार अनेक प्रतिबिम्ब माने जा सकते थे किन्तु आत्मा निरवयव है, यह कहा जा चुका है। प्रसूरातपसतप्त प्राणी जाह्नवी के भीतल जल में डुबकी लगाता है उस समय उसके नख से लेकर शिखा तक पूर्ण शरीर में सुखानुभूति यह सिद्ध कर रही है कि अन्त करण भी पूर्ण शरीर में व्याप्त है। इस प्रकार मध्यम परिमाण वाले अन्त करण के सम्मुख दूर देशस्थ आत्मा का प्रतिबिम्ब अवश्य दिखाई देना चाहिए।

इस तरह निरवयव आत्मा का प्रतिबिम्ब बन जाने से भाष्यवचित दोष शिथिल होते देखकर आचार्य वाचस्पति मिथ्य ने प्रतिबिम्ब पक्ष को दूषित करने के लिए प्रबल दूसरा दोष दिया^{१४} कि रूपरहित आत्मा का प्रतिबिम्ब सम्भव नहीं। रूपवान् द्रव्य का ही रूपवान् दर्पणादि में चाक्षुष प्रतिबिम्ब होता है। इस नियम का कहीं व्यभिचार देखने में नहीं आता। रूपरहित शब्द का प्रतिबिम्ब प्रतिध्वनि के रूप में ही पर्वत-कन्दराओं में जैसे उपलब्ध होता है वैसे ही रूपरहित आत्मा का प्रतिबिम्ब सम्भव हो सकेगा, यह युक्ति भी असगत ही प्रतीत होती है, क्योंकि प्रतिध्वनि ध्वनि का प्रतिबिम्ब नहीं अपितु प्रथम शब्द से उत्पन्न आकाश का शब्दान्तर माना जाता है। प्रतिबिम्ब सदैव चाक्षुष होता है। पुष्प का प्रतिबिम्ब दर्पण में चाक्षुष है किन्तु पुष्प का सौरभ दर्पण में अनुभूत नहीं होता। अतः उसका प्रतिबिम्ब नहीं माना जा सकता। इसी प्रकार रूप या रूपवान् द्रव्य को छोड़कर और किसी गुण का प्रतिबिम्ब नहीं माना जाता नहीं तो रूपप्रतिबिम्ब के समान फूल के सौरभ, सुकुमार स्पर्श आदि का भी अनुभव होना चाहिए। रूप एव रूपवान् द्रव्य से भिन्न वस्तु का चाक्षुष प्रत्यक्ष नहीं होता। यह सत्य है कि रूपवान् वस्तु का प्रतिबिम्ब होता है किन्तु बिम्बगत रूप आरोपित या अनारोपित हो, इसका विशेष नियम नहीं क्योंकि जिस प्रकार अनारोपित रूप वाले सूर्य का प्रतिबिम्ब जल में देखा जा सकता है वैसे ही आरोपित रूप वाले नील नभ का प्रतिबिम्ब भी जल में देखा जाता है। इसी प्रकार आरोपित रूप वाले आत्मा का भी प्रतिबिम्ब बन जाएगा, ऐसा भी नहीं कह सकते क्योंकि नील नभ का प्रतिबिम्ब लोग जिसे कहा करते हैं वह वस्तुतः आकाशमण्डलपरिव्याप्त पाण्डित्य श्लेष्मसमूह का प्रतिबिम्ब होता है, आरोपित रूप का प्रतिबिम्ब कहीं नहीं देखा जाता। प्रतिबिम्बपक्ष में एक बहुत बड़ा दोष यह भी है कि प्रतिबिम्ब का प्रतिबिम्ब और उसका प्रतिबिम्ब, इस प्रकार परस्पर सम्मुख दर्पणों में एक लम्बी प्रतिबिम्बशृंखला देखने में आती है। उसी प्रकार दो अन्त करणों में प्रतिबिम्ब परम्परा के आस्फालन से अनन्त जीवों की प्रत्येक अन्त करण में अनुभूति

होनी चाहिए। किन्तु ऐसा सम्भव नहीं, अतः अवच्छेदवाद, जिस पर कि किसी प्रकार का दोष नहीं दिया गया और सूत्र, भाष्य तथा भामती के किसी अंश से जिसका विरोध नहीं, को ही वाचस्पति मिश्र ने अपना सिद्धान्त माना है। अवच्छेदवाद में केवल अवच्छेदिका उपाधि है। उपाधि ही बन्धन पदार्थ होती है। उसके निवृत्त होते ही चेतन अनवच्छिन्न, स्वतन्त्र, मुक्त हो जाता है। किन्तु प्रतिबिम्ब-पक्ष में प्रतिबिम्बभाव की निवृत्ति बिम्ब के न रहने पर या उपाधि के न रहने पर, दोनों प्रकार से देखी जाती है। अतः मोक्षावस्था में बिम्बरूप ब्रह्म की निवृत्ति हो जाती है अथवा उपाधिरूप अन्तःकरण की निवृत्ति हो जाती है, इस प्रकार के प्रश्नों का उचित उत्तर मिलना सम्भव नहीं। आचार्य वाचस्पति मिश्र इन उल्लङ्घनों से पूर्ण अभिज्ञ थे, अतः उन्होंने अवच्छेदवाद को ही माना है।

इसलिए डॉ० हसूरकर का यह कथन कि वाचस्पति मिश्र कहीं अवच्छेदवाद को तथा कहीं प्रतिबिम्बवाद को अपनाते हुए प्रतीत होते हैं^{१४५}, चिन्तनीय प्रतीत होता है। वस्तुतः प्रसंगानुसार भाष्य की व्याख्या करते हुए वाचस्पति जब प्रतिबिम्बवाद का व्याख्यान करते हैं तब आपाततः प्रतिबिम्बवाद का समाश्रयण करते-से अवश्य प्रतीत होते हैं किन्तु वस्तुतः, जैसा कि उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट हो जाता है, वाचस्पति मिश्र अवच्छेदवाद को ही निर्दुष्ट पक्ष मानते हैं, न कि प्रतिबिम्बवाद को। इसीलिए वेदान्त के परवर्ती आचार्यों ने वाचस्पति मिश्र को अवच्छेदवादी माना है जैसा कि प्रकृत शोधप्रबन्ध के 'प्रबन्धमन' नामक उन्मेष में स्पष्ट किया गया है।

१४. कर्मों का उपयोग विविदिपा में अथवा ज्ञान में

सामान्याय-सामान्नात-कर्मराशि का उपयोग विविदिपा में है अथवा ज्ञान में है अथवा मोक्ष में, यह एक विवाद का विषय रहा है। मोक्ष में कर्म का साध्यत्व भास्कर जैसे आचार्य मानते थे।^{१४६} उसका निराकरण करने के लिए वाचस्पति मिश्र ने कर्म में मोक्ष की हेतुता का निराकरण किया है।^{१४७} किन्तु ज्ञान में कर्म का उपयोग प्रतिपादित किया जा सकता था। वाचस्पति मिश्र ने वैसे कर्मों नहीं किया, इस सम्बन्ध में विचार करने से ज्ञात होता है कि पंचपादिकाचार्य ने कर्म का उपयोग ज्ञान में माना था।^{१४८} सम्भवतः उनका वही विचार रहा होगा जो कि कुमारिल भट्ट का। 'अथातो धर्म जिज्ञासा'^{१४९} सूत्र में वेदाध्ययन की हेतुता धर्मज्ञान में है अथवा उसकी इच्छा में, ऐसा सन्देह उठाकर ज्ञान को उद्देश्य बनाकर अध्ययन का विधान किया जाता है। इच्छा गौण होती है और इष्ट्यमाण वस्तु प्रधान, क्योंकि ज्ञान इच्छा का कर्म होता है और कर्म को ईप्सिततम माना गया है।* अतः वेदाध्ययन और धर्मज्ञान का कार्यकारण-भाव जैसा सुस्थिर होता है वैसे इच्छा और वेदाध्ययन का नहीं। इसी प्रकार 'विविदिपन्ति यज्ञेन'^{१५०}—यज्ञ के द्वारा ज्ञान की इच्छा होती है। यहाँ पर भी इष्ट्यमाण ज्ञान प्रधान है। प्रधान के साथ ही अंग का सम्बन्ध हुआ करता है। अगांगिभावबोधक श्रुति, लिंग, वाक्य, प्रकरण, स्थान, समाख्या—इन छः प्रमाणों में श्रुतिप्रमाण सबसे प्रबल प्रमाण माना जाता है। श्रुति का

यहाँ अर्थ है विभक्ति श्रुति। तृतीया विभक्ति से 'दध्ना जुहोति' के समान 'यज्ञेन विवि-
दियन्ति'—यह वाक्य भी यज्ञ का विधान 'विविदियन्ति' के उद्देश्य से करता है। 'विवि-
दियन्ति' में वेदन और इच्छा दोनों का ग्रहण होने पर भी इच्छा का अग रूप से और ज्ञान
का प्रधान रूप में सकीर्तन है। अतः 'यज्ञेन ज्ञान भावयेत्'—इस प्रकार विनियोग विधि
की कल्पना की जाती है।

पञ्चपादिकाचार्य के इस आशय को पूर्वपक्ष में रखते हुए आचार्य वाचस्पति मिश्र
ने उसका निराकरण करते हुए कहा है^{१२१} कि वस्तु का प्राधान्य दो प्रकार का होता है—
एक वस्तु की दृष्टि से और एक शब्द की मर्यादा से। 'विविदियन्ति' में इच्छा 'सन्'
प्रत्यय का अर्थ और ज्ञान प्रकृत्यर्थ है। प्रकृत्यर्थ और प्रत्ययार्थ में प्रत्ययार्थ का प्राधान्य
माना जाता है क्योंकि 'प्रकृतिप्रत्ययो सहाय्यं दूया तयो प्रत्ययार्थस्यैव प्राधान्यम्'—इस
शाब्दिक नियम के अनुसार प्रत्ययार्थ इच्छा प्रधान है। अतः इच्छा का प्राधान्य मानकर
यज्ञ का इच्छा में ही विनियोग करना चाहिए, ज्ञान में नहीं। ज्ञान के लिए 'आत्मा वा
अरे द्रष्टव्य . . .^{१२२} आदि वाक्यों में श्रवण, मनन, निदिध्यासन का विधान किया
जाता है, अग्निहोत्रादि कर्मानुष्ठान का नहीं। अतः कर्म का उपयोग इच्छा में ही हो
सकता है, ज्ञान में नहीं। ज्ञान वस्तुनन्त्र होता है, पुरुषतन्त्र नहीं। अतः पौरुष कर्म के
द्वारा किसी वस्तु के ज्ञान का सम्पादन सम्भव नहीं। 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' प्रथम सूत्र
में जिज्ञासा शब्द से यदि इच्छा का ग्रहण किया जाता है तब उसके पूर्व वेदाध्ययन के
समान कर्मज्ञान की उपयोगिता ध्यान में रखकर भाष्यकार ने कहा है—“धर्मजिज्ञासाया
प्रागपि अधीतवेदान्तस्य ब्रह्मजिज्ञासोपपत्तेः।^{१२३} वहाँ केवल वेदाध्ययन में इच्छा के प्रति
अगता नहीं मानी गई है अपितु यज्ञादि कर्मों में तथा अनाशकता में भी, कर्म में इच्छा
की अगता का निषेधक वहाँ कोई पद उपलब्ध नहीं होता। अतः कर्म या निष्काम कर्म के
द्वारा अन्तःकरण शुद्ध होता है और उसमें ज्ञान की इच्छा का उदय होता है। अतः इच्छा
में ही कर्म का उपयोग सुसंगत होता है, न कि ज्ञान में।

आचार्य वाचस्पति मिश्र के इस प्रकार पूर्वपक्ष और उत्तरपक्ष की व्याख्या पद्धति
से स्पष्ट प्रतीत होता है कि वे शाकरभाष्य की पूर्वव्याख्या (पञ्चपादिका) को ही पूर्व
पीठिका बनाकर अपनी विशेषता दिखाते चले गए हैं।

किन्तु वाचस्पति मिश्र की इस विशेषता का मूल्यांकन तथा इस प्रश्न का
समीक्षण कि यज्ञादि का उपयोग विविदिषा में ही क्यों, ज्ञान में या ज्ञान से बढ़कर मोक्ष
में क्यों नहीं, एक अन्य दृष्टि से भी किया जा सकता है। इस सन्दर्भ में यह जान लेना
आवश्यक है कि किस प्रकार के यज्ञ, दान आदि कर्म का विनियोग विविदिषा में यहाँ
विवक्षित है। कर्म तीन प्रकार के होते हैं—नित्य, नैमित्तिक और काम्य। नित्य व
नैमित्तिक यज्ञादि कर्म का कोई विशेष फल नहीं माना जाता। निमित्त उपस्थित होने पर
या साप प्राण की उपस्थिति होने पर नित्य-नैमित्तिक कर्मों का अनुष्ठान अनिवार्य हो
जाता है। उनके करने से कोई फल नहीं माना जाता किन्तु न करने से पाप या प्रत्यवाय
अवश्य होता है। इस प्रकार नित्य और नैमित्तिक कर्मों का फल विविदिषा को नहीं कहा
जा सकता। काम्य कर्म वे हैं जिनके विधिवाक्य में किसी स्वर्गादि फल को उद्देश्य-कोटि

में रखकर कर्मादि का विधान किया गया है, जैसे 'यजेत स्वर्गकामः'। इस प्रकार के काम्य कर्मों का वही स्वर्गादि काम्य फल है जिसके उद्देश्य से वे कर्म किए जाते हैं। दूसरा फल उनका नहीं माना जा सकता। अतः विविदिपामात्र के उद्देश्य से जिस कर्म का विधान किया गया हो उसी का फल विविदिपा हो सकता है, दूसरों का नहीं। ऐसा कोई कर्म कर्मकाण्ड के क्षेत्र में उपलब्ध नहीं होता जिसका अनुष्ठान वे विविदिपा के उद्देश्य से करते हों और विविदिपा के उद्देश्य से उसका विधान किया गया हो। 'तमेतं वेदानु-वचनेन...' इस वाक्य में सामान्यतः यज्ञ, दान, तप का संकीर्तन है, किसी विशेष कर्म का नहीं। अतः यह जिज्ञासा अभी तक शान्त नहीं हुई कि किस प्रकार के यज्ञ, दान का उपयोग विविदिपा में बताया जाता है। ब्रह्मसूत्रकार महर्षि व्यास ने 'अथातो ब्रह्म-जिज्ञासा' (१।१।१)—इस सूत्र में जिज्ञासा की—विविदिपा की चर्चा की है किन्तु उसका विधान नहीं, क्योंकि इच्छा तत्त्व कोई विधेय वस्तु नहीं बन सकता। इष्टसाधनता आदि के ज्ञान से मनुष्य की स्वयं इच्छा हुआ करती है। किसी की आज्ञा से किसी वस्तु की इच्छा नहीं हो सकती। भाष्यकार आचार्य शंकर ने सूत्रस्थ 'अथ', 'अतः' शब्दों का अर्थ स्पष्ट करते हुए यह सूचित कर दिया है कि शमदम आदि साधन-सम्पादन के अनन्तर ब्रह्म-जिज्ञासा का उदय हो जाया करता है।^{१५५} इस जिज्ञासा से विलक्षण वह कौन-सी जिज्ञासा है जिसकी उत्पत्ति यज्ञ, दान और तप आदि के द्वारा अभिलपित है। यदि केवल शमदम आदि साधनों से जिज्ञासा नहीं हो सकती किन्तु उसे यज्ञदानादि की अपेक्षा है, तब भाष्यकार को शमदम आदि का आनन्तर्य न कहकर यज्ञ दानादि का आनन्तर्य कहना चाहिए था। किन्तु 'शान्तो दान्त उपरतस्तिष्ठः समाहितो भूत्वा आत्मन्येव आत्मानं पश्यति' (बृह० ४।४।२३) आदि श्रुतियों के द्वारा शमशमादि का ही उपयोग बताया गया है। अतः वाचस्पति-समर्थित यज्ञदानादि का विविदिपा में उपयोग कैसे हो सकता है ?

इस प्रकार की जिज्ञासा को शान्त करने के लिए यह समझ लेना आवश्यक है कि प्रथम सूत्र में शमदमादि को ज्ञान का साधन बताया गया है, इच्छा का नहीं। ज्ञान पद से वहाँ आत्मा का साक्षात्कार ज्ञानविवक्षित है जिसके उद्देश्य से आठ साधन वेदान्त बताता है—विवेक, वैराग्य, पट्सम्पत्ति, मुमुक्षुता, श्रवण, मनन, निदिध्यासन और तत्त्वपदार्थ-परिशोधन। 'आत्मा वाऽरं द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः'—इस वाक्य में आत्मदर्शन फल है और उसके श्रवण, मनन, निदिध्यासन और तत्त्वपदार्थपरिशोधन अन्तरंग माने जाते हैं। इनकी अपेक्षा से विवेक, वैराग्य, पट्सम्पत्ति, मुमुक्षुता बहिरंग साधन हैं। विविदिपा या इच्छा से उन साधनों का किसी प्रकार का सम्बन्ध नहीं। किसी वस्तु की इच्छा उस वस्तु के ज्ञान हो जाने पर होती है, जैसाकि प्रम बताया गया है—'जानाति, इच्छति, पतते, करोति।' अथ कथित पुष्कल साधनानुष्ठान के अनन्तर ब्रह्म-ज्ञान जब उत्पन्न हो जाता है तब विद्वान् की कृतकृत्यावस्था को छोड़कर उसका कोई और कर्तव्य अवशिष्ट नहीं रह जाता। अतः वेदन के पश्चात् विविदिपा किस काम की ? इस प्रश्न का उत्तर देते हुए अप्ययदीक्षित ने कहा है^{१५६} कि विविदिपा के दो आकार होते हैं—(१) वेदानोन्मुखता और (२) रुचि। इनमें वेदानोन्मुखता यज्ञादि कर्मानुष्ठान से

बहुत पहले स्वाध्यायकाल में ही हो जाया करती है। किन्तु वेदन में रुचि नाम की विविदिपा यज्ञादि कर्मानुष्ठान से होती है। यज्ञादि कर्म नित्यनैमित्तिककाम्य, सबसे विलक्षण होते हैं जिन्हें निष्काम कर्म या फलामिसिद्धिरहित अनुष्ठित कर्म कहा जाता है। निष्काम कर्म का उपयोग वेदन की रुचि में होना है। फलतः स्वाध्यायकाल में वेदन का सामान्य ज्ञान हो जाने पर पुष्प वेदनोन्मुख तो हो जाता है किन्तु उसकी रुचि वैसे ही नहीं होती जैसे ज्वरान्तर व्यक्ति का ज्वरापगम हो जाने के पश्चात् भी अन्नग्रहण में उसकी रुचि नहीं होती, यद्यपि उसे ज्ञान है कि अन्नग्रहण के बिना स्वास्थ्य या शरीर की स्थिरता सम्भव नहीं। अतः अन्नग्रहणोन्मुख होने पर भी उसके अन्दर रुचि नहीं होती। उस रुचि को उत्पन्न करने के लिए भिषग्वर विविध भवाय, अवलेह, चूर्ण आदि का प्रयोग बताया करते हैं। औषधि सेवन करने के पश्चात् रोगी की रुचि जागरित होती है। उसी प्रकार निष्काम यज्ञादि कर्मों का अनुष्ठान करने के पश्चात् वेदनोन्मुख प्राणी की वेदन में रुचि हो जाती है। उस रुचि से विवेक वैराग्य में प्रवृत्त हो जाता है। उसके पश्चात् श्रवणादि अग सीपानपरम्परा पर आरूढ होता हुआ उस अन्तिम शिखर पर पहुँच जाता है जहाँ उसे सुखिरवाछिन ब्रह्मदर्शन का लाभ होता है। उसके पश्चात् उसका ससस्त कर्त्तव्य पर्यवसित हो जाता है, कुछ करना शेष नहीं रहता। निष्काम यज्ञादि कर्मानुष्ठान का इस प्रकार विविदिपा में उपयोग बहुत कुछ विचारपर्याभोदन के पश्चात् वाचस्पति मिश्र ने स्थिर किया है। यह विशेषता भी उनकी अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है।

१५ कार्यकारणभाव-सिद्धान्त

तन्तुओं की अपेक्षा से उनसे उत्पन्न पट भिन्न होता है अथवा अभिन्न, इस प्रश्न का उत्तर भामतीकार ने देते हुए वेदान्त का पक्ष स्पष्ट किया है—“पट इति हि प्रत्यक्ष-बुद्ध्या तन्तव एवातानवितानावस्या आलम्ब्यन्ते, न तु तदतिरिक्त पट प्रत्यक्षमुपलभ्यते। एकत्व तु तन्तूनामेकप्रावरणलक्षणार्थक्रियावच्छेदाद्बहूनामपि। यथैकदेशकालावच्छिन्ना घवखदिरपलाशादयो बहवोऽपि वनमिति।”^{१५१} अर्थात् प्रत्यक्ष अनुभव के आधार पर यह सिद्ध होता है कि तन्तु ही अवस्थाविशेष में आकर पट कहलाते हैं। तन्तुओं से भिन्न पट नाम की वस्तु कोई नहीं। जैसे बहुत से वृक्ष एक वन कहलाते हैं, उसी तरह से अनेक तन्तुओं में मिलकर प्रावरण-(शरीरादि का आच्छादन) रूप एक कार्य करने के कारण एकता और पटरूपता का व्यवहार हो जाता है। साध्य-सिद्धान्त के समान तन्तु और पट का भेद वेदान्त-सिद्धान्त में भी नहीं माना जाता। दोनों में अन्तर केवल इतना है कि साध्य-सिद्धान्त पटादि को सत्य मानता है और वेदान्त-सिद्धान्त उन्हें मिथ्या, अनिर्वचनीय। यदि तन्तु ही पट है तब कुविन्द आदि का व्यापार किस लिए? इस प्रश्न का उत्तर वाचस्पति मिश्र ने दिया है। तन्तुओं को अभिलपित आतान-वितान का रूप देकर अभीष्ट पटरूपना प्रदान करने के लिए कुविन्द आदि का व्यापार सार्थक माना जाता है।

वैज्ञानिक एवं नैययिक दो कपालों के योग से एक ऐसे घट का आरम्भ माना करते हैं जो घट पहले में उन कपालों में नहीं था। यह एक तथ्य है कि वह घट जिससे कि जलाहरण आदि कार्य सम्पन्न किया जाता है, व्यावहारिक भाषा में जिसे घट कहा जाता

है, वह घट अपने अवयवभूत किसी एक कपाल में नहीं था। अनेक कपालों के आधित रहने वाली वस्तु एक-एक कपाल में रह भी कैसे सकती है? अतः वह घट विद्युत् अवस्था के कपालों में नहीं था। यह एक स्थूल अनुभव है। उत कपालों में भी घट का पूर्ण कलेवर देखने वाले सांध्य और वेदान्तिगण किस सूक्ष्मविक्षण यन्त्र की महायता से देखते हैं, वह नहीं कहा जा सकता। जिसे घट कहा जाता है और क्रम-विक्रम-प्रणाली में, जलाहरणादि में जिमका उपयोग किया जाता है, वह घट पहले से कपालों में नहीं था, असत् था और कपालों में अन्तिम संयोग ही जाने के पश्चात् वह घट मत्ता में आया। यह एक मीमा-मादा अनुभव प्रत्येक व्यक्ति का है। इसी अनुभव को तार्किकों ने अपनी भाषा में कहा है—कारणों में असत् कार्य उत्पन्न हुआ करता है। व्यवहार में जिम फूल, फल, पत्ते और सबन छाया देने वाले पदार्थ को वृक्ष कहा करते हैं, बीज को देखने या उसके टुकड़े कर देने पर भी वह वृक्ष किसी के अनुभव-पथ में नहीं आ सकता। उसको सूक्ष्मावस्था बीज में है। यूं तो परमाणुओं में द्रव्यणुक आदि की मत्ता पहले से मानी जाती है। वृक्ष का सूक्ष्म रूप बीज में है, यह एक मोटी बात है, मोटी भाषा में कही जा सकती है किन्तु अन्तुनित दार्शनिक भाषा में वृक्षारम्भक प्रसरेण, द्रव्यणुक आदि बीजाणुओं में हैं, यह नहीं कहा जा सकता है। द्रव्यणुक आदि भी दो परमाणुओं के संयोग से पहले अणुओं में नहीं रहा करते। वहाँ भी असत् द्रव्यणुक की उत्पत्ति मानी जाती है। अचूरे घट के आकार की देखकर कोई उसे घट का सूक्ष्म रूप कह देगा किन्तु तार्किक उसे अपूर्ण घट कहेगा, घट का सूक्ष्म रूप नहीं। इस प्रकार बीजावस्था में वृक्ष मत् न होकर उसके आरम्भिक अवयवों की सत्ता मानना अत्यन्त न्यायसंगत प्रतीत होता है।

निष्कर्ष यह है कि प्रत्येक कार्य अपने विकसित अर्धश्रियाकारी व्यावहारिक रूप में कभी उत्पन्न होता है, मदैव कारणों में विद्यमान नहीं रहता। गोमय और दधि के सम्पर्क से बनने वाला विच्छू पहले से न गोमय में दिखाई देता है और न दधि में। यदि दधि में विच्छूओं का अनुभव हो जाए या सांध्य और वेदान्त के आचार्य होन पीटकर यह प्रचार कर दें कि दधि में विच्छू है तो दधि जैसी अमृतीयम वस्तु से मानव मदैव के लिए संबन्धित हो जाएगा। आयुर्वेद का मुख्य सिद्धान्त है कि औषधियों के योग में अद्भुत शक्ति छिपी रहती है। यदि हम योग की प्रत्येक इकाई में वही शक्ति होती ही तो योग व्यर्थ है। मधु और घृत की समान मात्रा का योग अनन्त विष की जन्म देता है। इसी प्रकार साधारण औषधियों का योग अमृत को भी जन्म दिया करता है। पहले से उसकी मत्ता सूक्ष्मरूपेण, भावधूपेण या किसी प्रकार से कही जा सकती है किन्तु वस्तुस्थिति इसके विपरीत है। श्रुतियों में श्रित्करण या आगे चलकर आचार्यों द्वारा पञ्चीकरण-प्रक्रिया को क्यों अपनाया गया? मृतों के योग से अद्भुत विश्व का निर्माण करना था। केवल किसी एक तन्मात्रा में मनुष्य विश्व की देवने वाले सम्भवतः वैदिक ऋषियों के कुल में भी उत्पन्न नहीं हुए थे। चावाक के वस्तुत्व का यह अंश अवश्य कुछ तथ्य रहता है कि वस्तुओं के योग से मद्य के समान कुछ अद्भुतपूर्व वस्तुओं का जन्म हुआ है।^{१२०} सहस्र तन्तुओं से निर्मित घट का दर्शन जो लोग प्रत्येक वस्तु में कर लेते हैं, उनके उम वर्गन को निस्तब्ध ठहराते हुए कुमारिन भट्ट ने कहा है—

यथाप्यनिशयो वृष्टः स स्वार्थानतिलङ्घनात् ।

दूरसूक्ष्मादिदृष्टौ स्यान्न रूपे श्रोत्रवृत्तिता ॥^{१५८}

मानव की शक्तियों में अवश्य तारतम्य हुआ करता है। किसी एक व्यक्ति की दृष्टि जितना देख सकती है दूररे की उससे अधिक, तीसरे की उससे भी अधिक देख लेती है किन्तु यह उत्कर्ष बढ़ते-बढ़ते कभी ऐसी सीमा में नहीं पहुँच सकता कि किमी के चक्षु शब्द को सुनने लग जाएँ या श्रोत्र रूप को देखने लग जाएँ। अतः प्रत्येक तन्तु में उस विशाल पट का दर्शन उतना ही असम्भव है जितना कि श्रोत्र से रूप का दर्शन।

साङ्ख्यार्थ अपनी एक पुरानी कविता पदा करते हैं—

सदकरणानुपादानग्रहणात् सर्वसम्भवाभावात् ।

शक्तस्य शक्यकरणात् कारणभावाच्च सत्कार्यम् ॥^{१५९}

इसका निराकरण प्रस्तुत करने के लिए कमलशील ने बहुत थोड़ा सा परिवर्तन करके वही कविता पद दी है—

न सदकरणानुपादानग्रहणात् सर्वसम्भवाभावात् ।

शक्तस्य शक्यकरणात् कारणभावाच्च सत्कार्यम् ॥^{१६०}

इस पद्य में आरम्भ के 'न' का सम्बन्ध अन्तिम पद 'सत्कार्यम्' के साथ करके प्रतिज्ञा की गई है कि 'कार्यं सन्न'। हेतुवाक्यों का प्रयोग प्रायः उसी प्रकार किया जाता है। पहले से कोई कार्य यदि अपने पूर्ण सक्षम रूप में विद्यमान है तब उसे नये सिरे से बनाना सम्भव नहीं क्योंकि 'सदकरणानुपादान'—सत् विद्यमान घट का निर्माण न किया जाता है और न सम्भव है। कुलाल के द्वारा मृत्तिका, चक्र, चीवर आदि सामग्री संचयन करते देख यह समझ लेना अत्यन्त सरल है कि इसके पास घट नहीं, घट बनाने के लिए यह प्रयत्नशील है। यदि घट पहले से इसके पास होता तब उसके उपादान (उत्पादक-उपकरण) का सग्रह वह नहीं करता। यदि कोई कार्य पहले से वही रहता है तो कुछ अस्तुओं में ही बयो, सर्वत्र रह सकता है। किन्तु सबसे सब उत्पन्न होते नहीं देखे जाते। अतः जिन तत्त्वों से असत् कार्य उत्पन्न होता है उन्हें कारण कहा जाता है और कारण-सामग्री का सग्रह कार्योत्पत्ति के लिए किया जाता है। जो कारण जिस कार्य को जन्म दिया करता है उसके उत्पादन की शक्ति उसमें मानी जाती है। सत्कार्यवाद में शक्त और शक्य का व्यवहार या निर्णय सम्भव नहीं। यदि सब कार्य पहले से ही विद्यमान हों तो किमी कार्य का कोई कारण मानने की कोई आवश्यकता नहीं किन्तु कारण का कार्य के साथ अन्वय-व्यक्तिरेक बता रहा है कि कारण-सामग्री का समवधान होने पर ही असत्-कार्य का जन्म हुआ करता है। सत्कार्यवाद का उदघोष करने वाले भी ब्रह्मरूप कारण में तीनों कालों में कार्य प्रपञ्च नहीं मानते।

वैशेषिकाचार्यों के असत्कार्यवाद का निराकरण साङ्ख्य और वेदान्त ने अपने दृष्टिकोण से किया है। उस निराकरण को हृदयगम करने के लिए कार्यकारणभाव के विषय में साङ्ख्य और वेदान्त की प्रक्रिया पर ध्यान देना आवश्यक है। साङ्ख्य परिणाम-

वादी और वेदान्त विवर्तवादी है। परिणामवाद में मूलकारण ही कार्यरूप में परिणत हुआ करता है। मृत्तिका घटरूप में परिवर्तित होती है, सुवर्ण कटक-कुण्डल रूप में। परिणामवाद में कारणगत अन्यथात्व ही कार्यरूपता कहलाता है। अन्यथात्वरूपता पहले से सत् न होने पर भी अन्यथात्वरूप में आने वाले कारणद्रव्य की सत्ता पहले से सत् होती है। अन्तःकारण की सत्ता को कार्य की सत्ता मान लेना स्वाभाविक है। क्योंकि अन्यथात्वरूपता एक धर्म है और मूलकारण धर्मों। धर्मविशिष्ट धर्मों ही कार्य कहलाता है। पूर्व में विशिष्ट धर्मों के न होने पर भी शुद्ध धर्मों विद्यमान होता है। विशिष्ट और शुद्ध की एकता मानकर कह दिया है कि कार्य पहले से सत् है। जो लोग धर्म-विशिष्ट धर्म को कार्य मानते हैं और विशिष्ट शुद्ध को अभिन्न नहीं मानते, उनके मत से यह मानना होगा कि धर्मविशिष्ट धर्म मूलकारण में पहले से नहीं था।

अपनी-अपनी दृष्टि से दोनों ठीक कहते हैं किन्तु वेदान्त-सिद्धान्त की सरणि इनसे अत्यन्त पृथक् है। वहाँ न धर्मविशिष्ट धर्मों कार्य है और न धर्मविशिष्ट धर्म किन्तु मूलकारण की अपेक्षा से विपरीतरूपता की प्रतीति ही कार्य माना जाता है। रज्जु का कार्य सर्प उसके अज्ञान से सम्पादित विपरीतरूपता मात्र होता है। ब्रह्म का कार्य प्रपञ्च ब्रह्मज्ञान के द्वारा निर्मित विपरीतरूप ही माना जाता है। अधिष्ठान की सत्ता से अतिरिक्त अध्यस्त की सत्ता नहीं मानी जाती। अध्यस्त और अधिष्ठान का वेदान्त-सम्मत पारिभाषिक अन्वय माना जाता है। रज्जु और सर्प अभिन्न हैं, इसका अर्थ यह नहीं कहा जा सकता कि रज्जु सर्प से अभिन्न होकर विपरीत बन जाती है, ब्रह्म जगत् से अभिन्न होकर दुःख—अनात्मरूप हो जाता है। यदि रज्जु को हटा दिया जाए तो सर्प और उसका भ्रम कुछ भी नहीं रहता। अतः रज्जु की सत्ता ही सर्प सत्ता है, ऐसा कहा जाता है। ब्रह्म की सत्ता ही जब प्रपञ्च की सत्ता है तब उस पहले से असत् कैसे कहा जा सकता है? असत् मानने पर सच्चिदानन्दरूप ब्रह्म को असत् कहना होगा जो कि श्रुति, अनुभवादि प्रमाणों से सर्वथा विरुद्ध है। जिस अज्ञान का परिमाण जगत् है, उस अज्ञान की भी सत्ता पहले से मानी जाती है। एक ही वस्तु अनेक प्रयोजनों की सिद्ध करने के कारण अनेक नामों और रूपों में प्रवृत्त हो जाती है। एक ही अग्नि दाह और पाक जैसे अनेक कार्यों का सम्पादन करने के कारण अनेक रूपों में प्रथित माना जाता है। एक ही प्राण-वायु शरीरगत विविध क्रियाओं को करने के कारण प्राण, अपान, उदान, समान, व्यान— ५ रूपों में वर्णित होता है। एक ही अज्ञान विविध कार्यों का सम्पादन करने के कारण आकाश, वायु, अग्नि आदि रूपों में प्रतिपादित होता है। ब्रह्म की सत्ता ही आकाशादि की सत्ता मानी जाती है। एक ही मृत्तिका से विभिन्न प्रयोजनों की सिद्धि के लिए अनेक नाम और रूप माने जाते हैं। विभिन्न प्रयोजनों की सम्पादिका अवस्थाएँ कार्य की उपाधि मानी जाती है। इस सत्य पर प्रकाश डालते हुए वाचस्पति मिश्र कहते हैं—
 “एकत्वं तु सन्तूनमिकप्रारवणलक्षणार्थक्रियावच्छेदाद् बहूनामपि”^{११} अर्थात् अनेक तन्तु एक कार्य करने के कारण एकरूप में देखे और कहे जाते हैं। एक ही ब्रह्म या एक ही अज्ञान अनेक कार्यों का सम्पादन करने के कारण अनेक रूपों में व्यदहृत होता है। व्यवहारपक्ष की प्रधानता दिखाकर वाचस्पति मिश्र ने एक बहुत बड़ी समस्या का

समाधान खोज निवाला है। प्रत्येक दार्शनिक अपने व्यवहारों की कसौटी पर कसकर प्रतिवादी के प्रमेय एव प्रमाणवर्ग का स्थापन किया करता है। जैसे वेदान्ती कहा करते हैं कि तार्किकों का आत्मा जड़ होता है। तार्किकगण अपने आत्मा को जड़ नहीं मानते तथा सर्व्व चेतनरूपता का व्यवहार आत्मा के लिए किया करते हैं। न्यायभाष्यकार ने स्पष्ट कहा है—कि आत्मा चेतन है।^{११२} जब नैयायिक आत्मा को जड़ नहीं मानते तब वेदान्तियों का यह व्यवहार कैसे समझस ही सकता है कि नैयायिकों का आत्मा जड़ है। इस व्यवहार के असामञ्जस्य का मूल खोजने पर पता लगता है कि तार्किक ज्ञानाधारता को चैतन्यरूपता मानते हैं और वेदान्ती ज्ञानस्वरूपता को चैतन्य कहा करते हैं। नैयायिक आत्मा को ज्ञानस्वरूप नहीं मानते, अतः उनका आत्मा जड़ है। इस वक्तव्य को स्पष्ट करने के लिए यह कह देना उचित होगा कि नैयायिकों का आत्मा वेदान्त की दृष्टि से जड़ सिद्ध होता है, तब वक्तव्य की आपत्तिजनकता का परिमार्जन हो जाता है। किन्तु प्रत्येक पक्ष जब आप्रह्व और हठ के कठोर तल पर स्थित होता है तब वह समन्वय और सहानुभूति की दृष्टि मूलतः छो देता है। तैयिक सिद्धांतों की उलझी हुई पहलियों का विश्लेषण सहज में ही किया जा सकता है, यदि कथित आप्रह्वपूर्ण दृष्टि पृथक् कर दी जाए। कार्य-कारण-भाव की प्रक्रिया पर एक समन्वय एव सहानुभूति की दृष्टि यदि किसी की हो सकती है तो वह वाचस्पति मिश्र की वयोकि वाचस्पति मिश्र की सरस्वती कर्म, उपासना, भक्ति एव भेदाभेद के विभिन्न विपम स्थलों पर प्रवाहिता होती आई है। अतः यहाँ भी सत्कार्यवाद का रहस्य वेदान्तदृष्टि से जो कुछ उन्होंने व्यक्त किया वह अपने स्थान पर नितान्त उचित और व्यावहारिक पक्ष के सर्व्वया अनुकूल है।

१६. आत्मसाक्षात्कार तथा शब्दकारणतावाद

शब्द क्या है और शब्द के सुनने से बोध कैसे होता है, इस सम्बन्ध में वैयाकरण जगत् से लेकर विभिन्न दार्शनिक बहुत दिनों से सोचते आये हैं। प्रत्येक दार्शनिक के अपने सिद्धान्त व मर्यादाएँ भिन्न-भिन्न हैं। शब्द को सबसे अधिक उत्कर्ष प्रदान करने वाला दर्शन शब्दब्रह्मवाद कहलाता है। इस मत में शब्द और अर्थ का अभेद नित्यसंपृक्तता अथवा अविभाज्य योग माना जाता है।^{११३} शब्द का प्रत्यक्ष होने के साथ ही अर्थ का भी प्रत्यक्ष हो सकता है, यदि दोनों का मानस प्रत्यक्ष माना जाय। घटपटादि पदार्थ जो कि स्वाच, चाक्षुष आदि प्रत्यक्ष के विषय हैं, में श्रावणप्रत्यक्षविषयता सम्भव नहीं। श्रावण प्रत्यक्षगम्य वस्तु अभ्य इन्द्रियों के द्वारा गृहीत नहीं हो सकती, इस अनिवार्य वियधिकरण्य से विवश होकर दार्शनिकों को विभक्त व्यवस्था का आश्रयण करना पड़ा। पुरातन मीमांसा के जरूठ आचार्यों ने अपन ढंग से तर्कनाओं के द्वारा यह सिद्ध किया कि शब्द श्रोत्रग्राह्यवर्णात्मक वस्तु है और उसके सुनने से सगतिव्यहृणजनितसत्कारादि सामग्री की सहायता से वस्तु ज्ञान होता है किन्तु यह शब्दज्ञान परोक्ष होता है, प्रत्यक्ष नहीं। धर्म का ज्ञान शब्दैकाधिगम्य है किन्तु ब्रह्म के समान उसका अपरोक्ष बोध नहीं होता, परन्तु शब्द का अपना विशेष स्वभाव है कि प्रत्येक वस्तु का वह परोक्ष बोध उत्पन्न करता है। धर्म की शब्दगम्यता के समान ब्रह्म भी औपनिषद माना जाता है। उपनिषद्बोध ब्रह्म भले

ही सिद्ध वस्तु हो, किन्तु उसका ज्ञान प्रत्यक्ष होता है या अप्रत्यक्ष, इस सन्देह का समाधान वेदान्त दर्शन दो रूपों में किया करता है। कुछ आचार्य महावाक्य के द्वारा प्रत्यक्षबोध मानते हैं।^{१४४} उन्हें महावाक्य द्वारा प्रत्यक्षबोध मानने के लिए 'तस्मिन् दृष्टे परावरे',^{१४५} 'आत्मा वा अरे दृष्टव्यः'^{१४६} इत्यादि श्रुतियों ने प्रेरित किया। ब्रह्म में उपनिषद्गम्यता और प्रत्यक्षता दोनों का समीकरण करना परमावश्यक था। अतः प्रमाण-पथ का उपक्रम करते समय ही यह सोच लिया गया था कि प्रत्यक्षज्ञान केवल प्रत्यक्ष-प्रमाण पर निर्भर नहीं, अपितु शब्द और अनुपलब्धि जैसे प्रमाणों के द्वारा भी प्रत्यक्ष ज्ञान उत्पन्न हुआ करता है। शब्द से प्रत्यक्षबोध का निदर्शनस्थल दिखाने के लिए वेदान्त-गवेषणा से पण्डितों ने 'दशमस्त्वमसि' जैसे वाक्यों को खोज निकाला। इस व्यक्ति किसी नदी को पार करते हैं। उन्हें भ्रम हो जाता है कि एक आदमी डूब गया। प्रत्येक गिनते समय अपने को छोड़ गेप ६ की गिनता है। किन्तु किसी व्यक्ति के यह कहने पर कि 'दशमस्त्वमसि' अर्थात् दसवाँ तू है, उसको तुरन्त यह ज्ञान हो जाता है कि दशम मैं हूँ, किन्तु यह ज्ञान प्रत्यक्ष है, परोक्ष नहीं, और यह ज्ञान शब्द के द्वारा हुआ है। अतः शब्द अपरोक्ष ज्ञान का भी जनक होता है, यह स्वीकार करना पड़ता है।

किन्तु वाचस्पति मिथ्र विणुद्ध वेदान्तपार्श्व के ही सिद्ध पथिक नहीं थे अपितु सभी दर्शनों की गम्भीर अनुभूतियों से उनका हृदय भरपूर था। उन्होंने मूकम परोक्षण-प्रक्रिया और विश्लेषण-पद्धति योगिक पाञ्चपतिक साहित्य के पृष्ठों पर उपलब्ध कर ली थी। उन अनुभूतियों और उपलब्धियों के द्वारा उन्होंने यह सिद्ध किया^{१४७} कि दशम व्यक्ति को वह ज्ञान अवश्य प्रत्यक्ष होता है किन्तु वह शब्दजन्म नहीं। शब्द सुनने के पश्चात् मनोयोग-पूर्वक जब वह व्यक्ति सोचता है कि मैं गणना-क्रम में अपने को भूल जाया करता था, पुनः गणना आरम्भ कर देता है, तथा दशम स्थान पर स्वयं को पाता है और इस प्रकार दशम संख्या पूर्ण होती है, दशम व्यक्ति अर्थात् स्वयं का प्रत्यक्ष करता है। यह प्रत्यक्ष कई क्षण पूर्व श्रुत शब्द के द्वारा संभव नहीं, किन्तु इन्द्रियार्थ-संनिकर्ष की सहायता से प्रत्यक्ष होता है, उसी प्रकार अपने में दशम संख्या की पूर्ति करता हुआ अपना प्रत्यक्ष करता है, वहाँ भी आत्म-मनः-संनिकर्ष के द्वारा मानस प्रत्यक्ष होता है कि मैं दशम हूँ। ब्रह्म का जो प्रत्यक्ष-बोध श्रुतियों ने प्रतिपादित किया है, उसके लिए उनका यह आग्रह कदापि नहीं कि वह शब्द के द्वारा ही प्रत्यक्ष होता है। यदि महावाक्यरूप शब्द के द्वारा ही आत्मा का प्रत्यक्ष होता है तब ध्वजनाश से उसका प्रत्यक्ष हो जाने पर उसके उत्तर-काल में गहन, निदिध्यासन का प्रतिपादन करने की कोई आवश्यकता नहीं थी। आत्मा यद्यपि औपनिषद् है, उपनिषद्-वाक्यों से ही उसके वास्तविक स्वरूप का ज्ञान होता है किन्तु उस तत्त्व का माक्षात्कार दीर्घकाल तक आदरनैरन्तर्यपूर्वक निदिध्यासन करने के पश्चात् तुरीयावस्था में ही हुआ करता है। जाग्रत् अवस्था में अविद्या और आधिष्ठिक प्रपंच से अत्यन्त संकुल होने के कारण अन्तःकरण उसका प्रत्यक्ष नहीं कर सकता। फिर शब्द के द्वारा जाग्रत् अवस्था में किसी प्राणी को ब्रह्म का माक्षात्कार कैसे कराया जा सकता है। वाचस्पति की इस मूक-मूक का मूल्यांकन उनके व्याख्याकार कल्पतरुकार आचार्य भमलानन्द सरस्वती ने किया है—

अपि सराधने सूत्राच्छास्त्रार्थध्यानजा प्रमा ।

शास्त्रदृष्टि मंता तां तु वेत्ति वाचस्पति पर ॥^{११८}

अर्थात् शास्त्रदृष्टि शब्द का अर्थ 'अपि सराधने प्रत्यक्षानुमानाभ्याम्' के आधार पर शास्त्रार्थध्यानजन्य ज्ञान है और इस अर्थ को विद्वान् वाचस्पति मिश्र ही समझ सके हैं ।

अमलानन्द सरस्वती ने प्रायः सभी जगह वाचस्पति मिश्र के विचारों का समर्थन किया है । इसीलिए कुछ लोगो को यह कहने का भी अवसर मिल गया है कि शास्त्र-दीपिका आदि विविध मीमांसा-ग्रन्थो के निर्माता पार्थसारथि मिश्र ने ही सन्यास ग्रहण किया और वे ही अमलानन्द हुए ।^{११९} दोनों मिश्रबन्धु महाराष्ट्र के हों या मिथिला के, सजातीय थे और उनमें अवश्य देश जाति आदि पक्षपात रहा होगा ।

१७. स्वाध्यायाध्ययनविधि का फल

'स्वाध्यायोऽध्येतव्य'—इम वाक्य को भाट्टसिद्धान्त में स्वाध्याय विधिवाक्य माना जाता है । 'स्वाध्याय' पितापितामहपूर्वक अपनी कुलपरम्परा में चली आ रही वैदिक शाखा को कहा करते हैं । प्रत्येक द्विजाति अपनी परम्परा-शाखा का विधिपूर्वक अध्ययन इसी विधि की प्रेरणा से किया करता है । प्रत्येक विधिवाक्य अपने विधेय का विधान करता हुआ उसकी सार्थकता विध्यन्तर से अथवा आक्षेप से प्राप्त करता है । इस प्रकार यह विधिवाक्य भी अपने विधेय स्वाध्याय का विधान करता हुआ उसकी सार्थकता सिद्ध करता है । उसकी सार्थकता दो प्रकार से हो सकती है—अध्ययन से केवल अपनी शाखा को कण्ठस्थ कर लेना अथवा उसके असन्दिग्ध अर्थज्ञान को प्राप्त कर लेना । इन दोनों प्रयोजनों में पहला प्रयोजन अक्षर-ग्रहण-मात्र कहलाता है और दूसरा प्रयोजन अर्थज्ञान । पञ्चपादाचार्य ने केवल अक्षर-ग्रहण ही स्वाध्यायाध्ययन का फल माना है^{१२०} किन्तु वाचस्पति मिश्र ने उनके पक्ष को निर्बल ठहराते हुए भाट्टसम्मत अर्थज्ञान फल माना है ।^{१२१} अर्थज्ञान फल जब तक नहीं माना जाता तब तक मीमांसा को कोई अवसर प्राप्त नहीं होता भले ही वह पूर्वमीमांसा हो या उत्तरमीमांसा । किन्तु अर्थज्ञान प्रयोजन मान लेने पर वह मीमांसा के बिना सम्भव नहीं होता । अतः उसके लिए मीमांसा की अनिवार्य उपादेयता सिद्ध हो जाती है । इस प्रकार पूर्वमीमांसा एव उत्तरमीमांसा का आरम्भ धर्म्य न होकर एक बहुत बड़े प्रयोजन का माधुर्य होता है । अक्षरग्रहणमात्र फल मान लेने पर केवल अध्ययनमात्र से उसकी प्राप्ति हो जाती है । मीमांसा को वाक्य-विचार तक बढ़ने का कोई अवसर हाथ ही नहीं आता । अतः धर्मविचार या ब्रह्म-विचार की सार्थकता इसी में है कि हम स्वाध्यायाध्ययन विधि का प्रयोजन असन्दिग्ध अर्थ-बोध मानें ।

१८. वैश्वानरत्वाविधान

वैश्वानराधिकरण^{१२२} में पञ्चपादिकाकार की दृष्टि का निराकरण वाचस्पति मिश्र ने किया है जिस पर प्रकाश डालते हुए कल्पतरुकार का कहना है कि "पञ्चपादी-कृतस्तु वाजसनेयिवाक्यस्याप्यात्मोपक्रमत्वलाभे किं शाखान्तरालोचनयेति पश्यन्त पुरुषम-

नूद्य वैश्वानरत्वं विधेयमिति व्याचक्षते ।^{११७३} अर्थात् पंचपादिकाकार ने पुरुष के अनुवाद से वैश्वानरत्वं का विधान मानकर "स एषोऽग्निर्वैश्वानरो यत्पुरुषः स यो हैतमेवमग्निं वैश्वानरं पुरुषं पुरुषेऽन्तःप्रतिष्ठितं वेद" (श० ब्रा० १०।६।१।११)--इस वाक्य की व्याख्या की है। स्वरदोष दिखाते हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है--"अतएव यत्पुरुष इति पुरुषमनूद्य न वैश्वानरो विधीयते। तथा सति पुरुषे वैश्वानरदृष्टिरुपदिश्येत। एवं च परमेश्वरदृष्टिर्हि जाठरे वैश्वानर इहोपदिश्यत इति भाष्यं विरुद्धयते।"^{११७४} अर्थात् पुरुष का अनुवाद करके वैश्वानर का विधान नहीं किया जा सकता क्योंकि धँसा करने पर पुरुष में वैश्वानर दृष्टि का उपदेश होगा जो कि 'परमेश्वरदृष्टिर्हि जाठरे वैश्वानर इहोपदिश्यते'^{११७५} इस भाष्य के विरुद्ध हो जाता है।

आशय यह है कि उपासना तीन प्रकार की उपनिषत्काण्ड में वर्णित है - (१) अहं-ग्रह-उपासना (२) सम्पदुपासना (३) प्रतीकोपसना। अहं-ग्रहोपासना में अहंभाव की प्रधानता होती है। सम्पदुपासना में अपकृष्ट माध्यम में उत्कृष्ट स्वरूप का आरोप करके उपासना की जाती है तथा प्रतीकोपासना में किसी पापाण या शालिग्राम विग्रह को माध्यम बनाकर परम पुरुष की उपासना की जाती है। वैश्वानर में यदि पुरुष-दृष्टि का आरोप होता है, जैसा कि भाष्यकार का मत है, तो अपकृष्ट वैश्वानर में उत्कृष्ट परमेश्वर का आरोप करके सम्पदुपासना का यथावत् स्वरूप उत्पन्न हो जाता है और यदि परमेश्वर में वैश्वानर की भावना की जाय तब उत्कृष्ट में अपकृष्ट का आरोप मानना होगा जो कि उपासक सम्प्रदाय से अत्यन्त विरुद्ध होगा। इसलिए जाठर वैश्वानर में परमेश्वर-दृष्टि का ही विधान समुचित प्रतीत होता है, इससे विपरीत नहीं।

कल्पतरुकार अमलानन्द सरस्वती ने वाचस्पति मिश्र के द्वारा दिए गए पंचपादिकाविषयक दोष को चिन्त्य वताते हुए कहा है--"पंचपादांस्तु जाठरे ईश्वरदृष्टि-मुक्तवा योगादग्निवैश्वानरशब्दयोरीश्वरे वृत्तिरिति पक्षान्तरं वस्तुमयम् उद्देश्यविधेय-भावव्यत्यय आश्रित इति चिन्त्यमिदं दूषणम्"^{११७६} अर्थात् पंचपादिकाकार ने जाठराग्नि में परमेश्वर-दृष्टि का उपपादन करने के पश्चात् अग्नि और वैश्वानर शब्दों को भी योगिक मानकर परमेश्वर परक माना है और इसे पक्षान्तर माना है--इस पक्षान्तर में उद्देश्य-विधेयभाव का व्यत्यय किया गया है, प्रथम पक्ष में नहीं। अतः वाचस्पति मिश्र का दोष विचारणीय प्रतीत होता है।

१६. ब्रह्म में आकाश की मुख्य वृत्ति का निरास

'प्रसिद्धेश्वर' (श० सू० १।३।१७)--इस सूत्र में आकाश शब्द परमेश्वरपरक प्रसिद्ध है, ऐसा कहा गया है।^{११७७} यहाँ पर वाचस्पति मिश्र ने सोचा है कि आकाश शब्द की कौन-सी वृत्ति परमेश्वर में मानी जाय--गौणी, लक्षणा अथवा निरूढ वृत्ति^{११७८} अर्थात् आकाश शब्द की ब्रह्म में लक्ष्यमाण विनूत्वादि गुण के भेद से गौणी वृत्ति नहीं मानी जा सकती एवं रयांगनाम शब्द की चक्रवाक अर्थ में लक्षणा के समान लक्षणा की जा सकती है किन्तु अत्यन्त निरूढ लक्षणा मानी जाती है। यह निश्चित है कि आकाश शब्द की मुख्य वृत्ति ब्रह्म में कभी सम्भव नहीं। पंचपादिकाकार ने आकाश शब्द की

मुख्य (रुद्धि) वृत्ति ब्रह्म में मानी है, जैसाकि वेदान्त कल्पतरुकार ने कहा है—'पचपाद्यां तु रुद्धिरुक्ता' (कल्प० १।३।१७)। उनके मत का अनुवाद करते हुए वाचस्पति मिश्र खण्डन करते हैं^{११६} कि जो लीय आकाशादि को ब्रह्म में अभिधा (रुद्धि) वृत्ति के द्वारा प्रवृत्त हुआ मानते हैं, उन लोगों ने भीमासक मर्यादा नष्ट करके रख दी है। भीमासा की मर्यादा है—'अग्यायश्चानकार्यत्वम्' (मी० २० १।३।२६) तथा 'अनन्यत्वम्य शब्दार्थ' अर्थात् एक शब्द के कई मुख्यायं नहीं माने जा सकते। मुख्यायं वस्तुतः एक ही होता है जो कि दूसरे शब्दों के द्वारा प्रतिपादित न हो सके। आकाश शब्द जिस प्रकार नभ को कहता है उसी प्रकार मुख्य रूप से ब्रह्म को नहीं कह सकता। आकाश शब्द से ब्रह्म का लाभ विभ्रुत्वादि गुणों के योग से हो सकता है। यदि कहा जाय कि आकाश शब्द का यदि एक ही मुख्यायं हो सकता है, दो नहीं तो वह मुख्यायं ब्रह्म ही क्यों न मान लिया जाय और वियत् या नभ में उसकी दूसरी वृत्ति क्यों न मान ली जाय तो यह नहीं कह सकते क्योंकि लौकिक पदार्थों का सगतिग्रहण पहले हुआ करता है और वैदिक पद-पदार्थों का शक्ति-ग्रह उसके पश्चात्। अतः लौकिकप्रसिद्ध वियत् आदि अर्थों में आकाश शब्द की मुख्य वृत्ति माननी होगी, अतः ब्रह्म में मुख्य वृत्ति नहीं मानी जा सकती।

व्याख्या शैली के प्रसंग में कहा जा चुका है कि भाष्य के समानान्तर चलते हुए आचार्य मिश्र को जहाँ भाष्याभिप्राय को स्पष्ट करने में कोई विशेष कठिनाई या विसंगति अनुभव हुई है वहाँ उन्होंने उसे प्रकारान्तर से प्रस्तुत करने का प्रयास किया है। कहीं-कहीं पर तो उन्होंने भाष्यगठन के प्रति हल्का-सा मतभेद भी व्यक्त कर दिया है तथा ऐसे स्थल अनेक हैं जहाँ वे, एक व्याख्याकार को जितना कहना चाहिए, उससे कुछ अधिक ही कह गए हैं। ऐसे स्थलों पर उनका स्वतन्त्र व्यक्तित्व स्पष्टतः श्लक्ष्ण उठता है। यहाँ प्रस्तुत है उनमें से कुछ चुने हुए स्थलों की छाँकी।

२० भाष्य की द्विरुक्ति चिन्ता

भाष्यकार ने एक ही विषय को जहाँ दोनों अधिकरणों में कह दिया है उसकी पुनरुक्ति या द्विरुक्ति की ओर वाचस्पति मिश्र ने ध्यान आकृष्ट किया है और उस अधिकरण की स्वरूप-रचना में कुछ अन्तर डालकर भाष्य का तात्पर्य अन्यत्र सूचित कर दिया है। धम्मजानन्द सरस्वती ने 'भामती' पर होने वाले अनधिकार चेष्टा के आक्षेप का अनुवाद किया है—'ननु टीकाया दुर्लक्षिचिन्ता न युक्ता, वार्तिके हि सा भवति'^{११७} अर्थात् भाष्य की द्विरुक्ति आदि पर विचार का अधिकार वार्तिककार को होना है, साधारण टीकाकार को नहीं, जैसाकि कहा गया है—

उवतानुवृत्तद्विरुक्ताना चिन्ता यत्र प्रसज्यते ।

त ग्रन्थ वार्तिक प्राहु वार्तिकज्ञा मनोपिण ॥^{११८}

अर्थात् भाष्य के उक्त, अनुक्त और पुनरुक्त आदि विषयों का अनुशीलन एव उद्घोषण करते हुए भाष्य की जो व्याख्या की जाती है उसे वार्तिक कहा जाता है। अतः वार्तिक-कार को भाष्य की पुनरुक्ति पर चिन्ता एव उसके समाधान का मार्ग खोजना कर्त्तव्य

होता है। वाचस्पति मिश्र जैसे साधारण टीकाकार को इसकी चिन्ता नहीं करनी चाहिए।

इस आक्षेप का परिमार्जन करने के लिए कल्पतरुकार ने कहा है—“तद्दि-
वास्तिकत्वमस्तु, न हि वास्तिकस्य श्रृंगमस्ति। अत एवानन्दमयाधिकरणे मान्त्रवर्णिक-
सूत्रे आरम्भणाधिकरणे च भावे चोपलब्धेरिति सूत्रभाष्यमनपेक्ष्य व्याख्यां चकार”^{१८२}
अर्थात् भामतीकार ने यदि भाष्य की पुनरुक्ति पर प्रकाश डाला तो अनुचित क्या किया ?
यदि यह अधिकार वास्तिक-व्याख्या का है तब ‘भामती’ को वास्तिक माना जा सकता है
क्योंकि वास्तिक के कोई सींग नहीं होते। भाष्य की महत्त्वपूर्ण व्याख्याविशेष को वास्तिक
कहा जाता है। ‘भामती’ से बढ़कर शांकरभाष्य की महत्त्वपूर्ण व्याख्या न अभी तक कोई
वन सकी है और न आगे धन पाने की सम्भावना है। वास्तिक ग्रन्थ कहीं-कहीं भाष्य के
मार्ग की छोड़कर अर्थात् अनुक्त पर भी प्रकाश डाला करता है। भामती ने भी वैसा ही
किया है। जैसे कि—

(१) आनन्दमयाधिकरण के ‘मान्त्रवर्णिकमेव च गीयते’ (१।१।१५) इस सूत्र के
भाष्य में भाष्यकार ने ‘सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म’ (तै० २।१)—इस मन्त्र को मन्त्रवर्ण^{१८३}
पद से निर्दिष्ट कर और उसी के द्वारा प्रतिपादित (मान्त्रवर्णिक) ब्रह्म का एकवाक्यता
‘अन्योन्तरात्मा’ (तै० २।५) इस ब्राह्मणवाक्य में प्रदर्शित ब्रह्म के साथ दिखाकर सिद्धान्त
का समर्थन किया है।

किन्तु वाचस्पति मिश्र ने मन्त्रवर्ण पद को गीण अर्थ में मानकर ‘अन्योन्तरात्मा’
आदि ब्राह्मणवाक्य को ही मन्त्रवर्ण पद से ग्रहण किया है एवं उसमें प्रतिपादित आनन्द-
मय वस्तु को ही मान्त्रवर्णिक माना है। भाष्य-शब्द-निर्दिष्ट मार्ग के परित्याग का कारण
वतलाते हुए कल्पतरुकार ने कहा है—“भाष्यकृद्भिः सत्यं ज्ञानमनन्तमिति मन्त्रप्रस्तुतं
ब्रह्म, आनन्दमयवाक्ये निर्दिश्यते, प्रकृतत्वादसंबद्धपदव्यवायाभावाच्चेति विवृतं। तत्रे-
तरेतरार्थं प्रत्यभिज्ञानाभावाद् मन्त्रब्राह्मणयोर्व्याख्यान-व्याख्येयभावस्याविशदत्वात्
प्रकारान्तरेण सूत्रं व्याचष्टे...। यथा मन्त्रः प्रयोगोपायः, एवं कौशचतुष्कवाक्यमानन्दमय-
ब्रह्मप्रतिपत्त्युपायस्य देहादिव्यतिरेकस्य समर्पकत्वाद् गीण्या वृत्त्या मन्त्र लक्ष्यते।”^{१८४}
अर्थात् भाष्यकार का आशय है—‘सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म’ इस मन्त्र में निर्दिष्ट ब्रह्म ही
आगे के ‘अन्योन्तरात्मा’ आदि वाक्यों में व्याख्यात हुआ है किन्तु यहाँ पर प्रत्यभिज्ञान
अर्थ के न होने के कारण दोनों की एकवाक्यता न सम्भव है और न व्याख्यान-व्याख्येय-
भाव अति स्फुट। अतः वाचस्पति मिश्र ‘मान्त्रवर्णिकमेव च गीयते’ इस सूत्र की व्याख्या
प्रकारान्तर से प्रस्तुत कर रहे हैं—“अपि च मन्त्रब्राह्मणयोर्व्येयोपायभूतयोः सम्प्रतिपत्ते
ग्रह्यं आनन्दमयपदार्थः। मन्त्रे हि पुनः पुनः ‘अन्योन्तर आत्मा’ इति परब्रह्मव्यन्तर-
श्रवणात्, तस्यैव च ‘अन्योन्तर आत्माऽऽनन्दमयः’ इति ब्राह्मणे प्रत्यभिज्ञानात्, परब्रह्म-
वानन्दमयमित्याह सूत्रकार...। मान्त्रवर्णिकमेव परं ब्रह्म ब्राह्मणेऽप्यानन्दमय इति गीयते
इति।”^{१८५} अर्थात् जिस प्रकार मन्त्र कर्मानुष्ठानकाल में व्यापृत होता है, उसी प्रकार
‘अन्योन्तरात्मा’ यह ब्राह्मणवाक्य भी प्रधानप्रतिपाद्य परब्रह्म का समर्पक होने के कारण

मन्त्र कहा जा सकता है। अतः इस वाक्य में उपात्त विज्ञानमयादि शब्दों के द्वारा भी परब्रह्म का ही निर्देश किया जाता है।

इस प्रकार भाष्यसंयोजनिका से कुछ दूर हटकर वाचस्पति मिश्र न सूत्रार्थ का समन्वय अपने ढंग से किया है जिसे अनुक्तार्थप्रतिपादन कहा जाता है। यह भी वार्तिक का लक्षण है। अतः भामती व्याख्या इस दृष्टि से वार्तिक व्याख्यान है।

(२) इस प्रकार अनुक्तार्थ प्रदर्शन का निर्देश स्थानान्तर पर भी किया गया है। 'भावे चोपलब्धे' (२।१।१५) इस सूत्र को भाष्यपक्ति से यह प्रकट हो रहा है कि वे नैयायिकों जैसा कार्यकारणभावसमर्थक अन्वय-व्यतिरेक दिखाकर प्रकृत में कार्य और कारण का अभेद सिद्ध करना चाहते हैं। इसीलिए भाष्यकार ने कहा है—'इनश्च कारणादनन्यत्व कार्यस्य'^{१५१} अर्थात् इस युक्ति के आधार पर भी कार्य से कारण का अभेद सिद्ध किया जा सकता है कि कारण का भाव होने से कार्य का भाव उपलब्ध होता है। जैसे कि नैयायिक लोग कहा करते हैं—'तत्सत्त्वे ततसत्त्वम् अन्वय, तदभावे तदभावो व्यतिरेक'—इस प्रकार का अन्वय-व्यतिरेक जिन दो पदार्थों में उपलब्ध होता है, उनमें कार्यकारणभाव माना जाता है, जैसे तन्तु और पट में, क्योंकि तन्तु के होने पर पट का भाव और तन्तु के न होने पर पट का अभाव देखा जाता है। अतः तन्तु कारण है और पट कार्य है। 'भावे चापलब्धे' इस सूत्र का भी सीधा-सादा यही अर्थ प्रतीत होता है कि कारण का भाव होने पर ही कार्य की उपलब्धि होती है, अतः कारण से कार्य अभिन्न है।

किन्तु हमें यहाँ पर केवल कार्यकारणभाव ही सिद्ध नहीं करना है, अपितु अभेद सिद्ध करना है। कथित अन्वय-व्यतिरेक के आधार पर अभेद सिद्ध नहीं हो सकता। उसके आधार पर केवल कार्य-कारणभाव की सिद्धि होती है, जैसा कि वैशेषिकगण तत्त्वज्ञान में समवत पट का अन्वयव्यतिरेक तन्तु के साथ किया करते हैं। इससे हमें अपना अन्वय-व्यतिरेक कुछ भिन्न ढंग का बनाना होगा जिससे कि अभेद की सिद्धि हो सके। सूत्र का यथाश्रुत अर्थ वैशेषिकों के पक्ष में भी घटाया जा सकता है, जिससे हमारी अभीष्ट सिद्धि नहीं हो सकती। कारण और कार्य का समवाय सम्बन्ध हम अभीष्ट नहीं अपितु कारण और कार्य का अभेद सिद्ध करना है। अभेद भी वेदान्त-सम्मत कुछ पारिभाषिक सा ही है। वहाँ मातृ सिद्धान्त के अनुकूल कुछ अनकवाद का पुट लिए हुए निरूपण-प्रकार अपनाया जाता है। 'भेदसहिष्णुरभेदस्तादात्म्यम्' अर्थात् कारण और कार्य के मध्य में तादात्म्य है और वह तादात्म्य भेदाभेदशबलित माना जाता है अर्थात् सुवर्ण का कमल आदि के साथ भेद भी है और अभेद भी—

कार्यरूपेण नानात्वमभेदः कारणात्मना ।

हेमात्मना यथाऽभेदः कुण्डलाद्यात्मना भिदा ॥^{१५२}

अर्थात् कटक, कुण्डल, केयूर आदि अवस्थाओं में केवल कायाकारता कटक आदि का ही भेद होता है—सुवर्णरूपता का नहीं। अतः कुण्डलादिरूप से उनका भेद एव सुवर्णरूप से अभेद माना जाता है। यहाँ यह विशेष ध्यान देने योग्य बात है कि कुण्डलादि के रूप में सुवर्ण परिणत हुआ करता है। वेदान्त का वाद परिणामवाद नहीं किन्तु विवर्तवाद है।

अतः हमें ब्रह्मरूप कारण और जगद्रूप कार्य के मध्य में ऐसे कार्य-कारणभाव की स्थापना करनी है जो ऐकान्तिक अभेद के अनुकूल हो। ब्रह्म अधिष्ठान है और जगत् विवर्त है, कार्य है। इन दोनों का अभेद सुवर्ण और कुण्डलादि के समान सम्भव नहीं हो सकता किन्तु 'अधिष्ठानातिरिक्तसत्ताकत्वाभावः' अर्थात् अधिष्ठान की सत्ता में अतिरिक्त प्रपञ्च की सत्ता नहीं मानी जाती, यही उन दोनों में अभेद है। अतद्व्यावृत्ति और अपाह्न शब्दों के द्वारा बोद्धागमनिर्विष्ट अभेद इसमें विलक्षण है। किन्तु यहाँ 'ब्रह्मसत्त्वे जगत्सत्त्वम्' इस रूप में जगत् की सत्ता और प्रतीति अधिष्ठान की सत्ता और प्रतीति पर बाधित है। अतः ब्रह्म की प्रतीति होने के कारण ही जगत् की प्रतीति है जैसे प्रभा और घट। अतः प्रभा-घट के समान अभेदसाधक अन्वय-व्यतिरेक तक पहुँचने के लिए वाचस्पति मिश्र ने सूत्रमूर्चित मार्ग कुछ सम्वा-सा करके अर्थ किया है।^{१५८} वाचस्पति के अनुसार अभेद-साधक अनुमान-प्रकार का स्वरूप यह निश्चित होता है—'प्रपञ्चः ब्रह्माभिन्नः तदभावानु-विधायिभावकत्वे मति तदुपलब्धिनियतोपलब्धिक्त्वात् मृदभिन्नघटदत्'। इस प्रकार ब्रह्मभाव की उपलब्धि से नियत प्रपञ्चभाव की उपलब्धि होने के कारण प्रपञ्च ब्रह्म से अभिन्न सिद्ध होता है। विशेषणदल के न होने पर बह्नि में नियत घूम में व्यभिचार हो जाता है एव विशेषणदल के न होने पर प्रभासाक्षात्कार में नियत साक्षात्कार वाले घटादि में व्यभिचार हो जाता है। अतः विशेषणदल व विशेषणदल दोनों गृहीत हुए हैं।

वाचस्पति मिश्र की व्याख्या को खिल्ट वताते हुए वास्तिक में कहा गया है कि "केचित्—यथाश्रुतभाष्यव्याख्यानुसारेण व्यभिचारं पश्यन्त एव सूत्राक्षरं योजयन्ति—'विषयपदं विषयविषयपरम्, विषयिपदमपि विषयविषयपरम्, तेन कारणोपलम्भभावा-भावयोः पादानोपलम्भभावादिसूत्रार्थः स्पष्टते। तथा च प्रभारूपानुविष्टबुद्धिबोधेन चाधु-पेण न व्यभिचारः, नापि बह्निभावाभावानुविधायिभावाभावेन घूमभेदेनेति सिद्धं भवति, इति। तत्रच खिल्टव्याख्यानत्वादेवोपेक्षणीयम्, भागासिद्धेश्च, शब्दादीनां श्रवणकादीनां च... इत्यास्तां तावत्"^{१५९} अर्थात् वाचस्पति मिश्र ने 'यत् सत्तानियतसत्ताकत्वं यदुप-लब्धिनियतोपलब्धिक्त्वं' यह दो घर्मों की अभेदप्रयोजक बताया है, जैसे कि सुवर्ण-सत्ता से नियत सत्ता कुण्डलादि की है, इसलिए कुण्डलादि सुवर्ण में अभिन्न है। सुवर्ण की उपलब्धि से नियत कुण्डलादि की उपलब्धि है, अतः कुण्डलादि सुवर्ण से अभिन्न है। इस प्रकार का अन्वय-व्यतिरेक सूत्राक्षरों में निकालने में बलेश्च अक्षिप्त है एवं कुछ स्थलों पर हेतु व्यभिचारित भी देखा जाता है, जैसे कि आकाश में शब्द उत्पन्न होता है, शब्द का समवायिकारण आकाश है किन्तु शब्द की उपलब्धि होने पर भी आकाश की उपलब्धि नहीं होती। अतः शब्द की उपलब्धि आकाशोपलब्धि से नियत नहीं है अर्थात् 'उपादानो-पलब्धिमत्त्वे एव उपादेयोपलब्धिसत्त्वम्' होना चाहिए, किन्तु शब्दरूप उपादेश की उपलब्धि होने पर भी आकाशोपादान की उपलब्धि नहीं होती। इसी प्रकार वैशेषिक-प्रक्रियाप्रसिद्ध असरेणु एक ऐसा ज्ञान है कि जिसकी उपलब्धि या प्रत्यक्ष माना जाता है, क्योंकि असरेणु के लिए वैशेषिकों का कहना है—'जालान्तरगते भानी यत्सूक्ष्म दृश्यते रजः। तस्य पण्डितमो भ्रमः परमात्पूरभिधीयते ॥' अर्थात् गवाक्षद्वार से प्रविष्ट सूर्य की रश्मियों में कण्ड उड़ते हुए कण-सं-दिल्लायी दिया करते हैं (उन्हें असरेणु कहते हैं तथा)

उनका छठा भाग परमाणु कहलाता है।^{१६} त्रसरेणु म महत्त्व परिमाण माना जाता है और उदभूत रूप माना जाता है। अतएव वे दृष्टि के पथ में आ जाते हैं। त्रसरेणु द्वयणक त्रय के योग में उत्पन्न होते हैं और द्वयणुक दो परमाणुओं के योग से। त्रसरेणुओं का समवायिकारण या उपादान कारण द्वयणुक माना जाता है। द्वयणुक का प्रयक्ष नहीं होता क्योंकि उनमें महत्त्वगुण और उत्पन्न रूप दोनों नहीं रहते जिनके बिना प्रयक्ष संभव नहीं। त्रसरेणु की उपलब्धि होती है प्रयक्ष होना है किन्तु उनके उपादान द्वयणुक का प्रयक्ष नहीं होता अतः उपादान की उपलब्धि से नियत त्रसरेणु की उपलब्धि नहीं। द्वयणुको की उपलब्धि के बिना भी त्रसरेणु की उपलब्धि हो रही है। इस उपलब्धि में उक्त नियम का व्यभिचार देखा जाता है। अतः वाचस्पति ने भावे चोपलब्धि — इस सूत्र की विलोप कल्पना पर आघात एक अभिनव पथ का आविष्कार प्रयास अवश्य किया किन्तु वह सफल प्रतीत नहीं होता।

वात्तिककार ने आचार्य वाचस्पति मिश्र के परिष्कार पर संभवतः गभीर चिन्तन न करके आघात दृष्टि में ही उनका अद्ययन और निराकरण कर डाला है क्योंकि आचार्य वाचस्पति मिश्र शुद्ध अद्वय-व्यतिरेक तर्कों के आधार पर ब्रह्म और प्रपञ्च का अभेद सिद्ध नहीं करना चाहते^{१७} कारण कि श्रुति ने तथा तर्कण मतिरापनेया^{१८} कहकर मोरस तर्कों की अवहेलना ही कर दी है। इसीलिए वाचस्पति मिश्र ने तस्य भासा सवमिद विभाति^{१९}—उस ब्रह्म की उपलब्धि होने के कारण ही सम्पूर्ण प्रपञ्च की उपलब्धि होती है इस श्रुति के आधार पर उपादान की उपलब्धि से नियत उपलब्धि का व घम का प्रपञ्च में प्रतिपादन किया है। यदि वह नियम व्यभिचरित है तो उक्त श्रुति का बाध उपस्थित होता है। इसी प्रकार जो सदैव सोम्य इन्मप्र आसीत् आदि श्रुतियों के आधार पर सद्रवाधिष्ठान के अतिरिक्त सत्ता का अभाव प्रपञ्च में प्रतिपादित है वह उमी का रूपान्तर है उपादानसत्तानियतसत्तात्वकायत्व इस नियम पर किमी प्रकार का आघात आने पर उक्त श्रुति आहत हुए बिना नहीं रह सकती। वदात्त वाक्यप्रतिपादित नियमों का मूल्य अद्वैतवाद में कितना है इसे सब भली प्रकार जानते हैं। यदि कोई तर्क निबल भी हो तब भी प्रबल औपनिषदवाक्य का बल पाकर प्रबल हो जाना है।^{२०} तर्कप्रतिष्ठानात् (२।१।११) आदि सूत्र श्रौतबल में वचित असहाय तर्क प्रणाली को अप्रतिष्ठित एवं अप्राह्य मानना है। मनन कक्षा में वेत्ताविरोधी तर्कों का साहाय्य अपेक्षित होता है। इस प्रकार वाचस्पति मिश्र ने भावे चोपलब्धि सूत्र का जो अर्थ किया जिस अभिप्राय से किया वह उनकी एक अपूर्व देन है एवं उनका प्रयास अत्यन्त सराहनीय है।

जैसे यद्वा भाष्यानुक्त्याय का ग्रहण करने के कारण भाभती को वात्तिक की पदवी प्रदान की जा सकती है वैसे ही तद्वा द्वयाणि तदव्यपदेशादयत्र धृष्टात् (ब०सू० २।४।१७)—इस सूत्र के भाष्य में पुनरुक्ति उदभावना करने के कारण भी भाभती को वात्तिक कहा जा सकता है जैसाकि कल्पतर्ककार ने कहा है— वात्तिकवमप्यस्तु न हि वात्तिकस्य श्रुतमस्ति।^{२१}

२१. प्रधानांगन्याय में प्रदर्शित भाष्यकारीय उदाहरण से भिन्न शाबरोदाहरण का सकीर्तन

‘आनन्दादयः प्रधानस्य’ (ब्र० सू० ३।३।११) इस अधिकरण में विविध शाखाओं में प्रतिपादित ब्रह्म के भावात्मक विशेषणों का उपसंहार ब्रह्म में सिद्ध किया जा चुका है। निषेधात्मक विशेषण भी उसी अधिकरण के आधार पर ब्रह्म में उपसंहृत किये जा सकते हैं, इसके लिए पृथक् अधिकरण-रचना की आवश्यकता नहीं थी। फिर भी भाष्यकार ने कहा है कि उस पूर्व अधिकरण का ही यह विस्तार समझा जा सकता है। बृहदारण्यकोपनिषद् में कहा गया है—‘एतद्वै तदक्षर गार्गी ब्राह्मणा अभिवदन्त्यस्थूल-मनष्वह्रस्वमदीर्घमलोहितमस्नेहम्’ (बृ० ३।८।८), मुण्डकोपनिषद् में कहा गया है—‘अथ परा यथा तदक्षरमधिगम्यते। यत्तदद्रेष्यमग्राह्यमगोत्रमवर्णम् (मु० १।१।५-६)। अर्थात् ब्रह्म अस्थूल, अनणु, अह्रस्व, अदीर्घ, अलाहित, अस्नेह, अद्रेष्य, अग्राह्य, अगोत्र, अवर्णन है। यहाँ पर सन्देह का प्रकार कल्पतरुकार ने दिखाया है—

भवेद् ब्रह्मस्वरूपत्वादानन्दाद्युपसंहृतिः।

निषेधानामनात्मत्वान्निषेधसंहारसंभवः ॥१॥

ज्ञानन्त्याच्च निषेध्यानां तन्निषेधधियामपि।

असंख्येयतर्कप्र कथ शपयोपसंहृतिः ॥२॥

स्यालीपुलाकवर्तिकिन्निषेधेनाभ्यलक्षणे।

यथा श्रुतेन तत्सिद्धेरुपसहरणं वृथा ॥३॥^{१६०}

अर्थात् आनन्दादिभावरूप विशेषणों का उपसंहार ब्रह्म में किया जा सकता है क्योंकि आनन्दत्वादि सभी भावधर्म ब्रह्मस्वरूप ही हैं, भिन्न नहीं, किन्तु अस्थूलादि विशेषणों के द्वारा स्थूलत्वादि विशेषणों का निषेध किया जाता है। निषेध ब्रह्म-स्वरूप नहीं हो सकता क्योंकि नैयायिकगण प्रतियोगी-अनुयोगी भाव को स्वरूपसम्बन्ध-विशेष मानते हैं जो कि प्रतियोगी-अनुयोगी उभयरूप होता है, एक का नहीं। प्रतियोगी के भेद से निषेध भी अनन्त हो जाया करता है। षट्निषेधक वाक्य या ज्ञान के द्वारा पटादि का निषेध संभव नहीं। पटादि का निषेध करने के लिए वाक्यान्तर व ज्ञानान्तर की अपेक्षा होती है। निषेधज्ञान अनन्त है, एक ब्रह्म से उनका अभेद सम्बन्ध नहीं हो सकता। अतः ब्रह्म में किसी एक निषेध से एक निषेध्य वस्तु का ही निषेध कर सकते हैं, सभी निषेध्य पदार्थों का निषेध नहीं है। इस प्रकार पूर्वपक्ष करने के पश्चात् सिद्धान्त किया गया है^{१६०} कि प्रतियोगी का भेद तभी है जबकि तत्तद्भक्ति का निषेध किया जाए किन्तु अनात्मरूप से सबका संग्रह करके यदि निषेध किया जाता है तब सभी निषेध्य अनात्मत्वाश्रय होने के कारण एक रूप में समूहीत हो जाते हैं, भिन्न नहीं रह जाते। अतः शरीर, इन्द्रिय आदि सभी निषेध्य पदार्थों का निषेध ब्रह्म में उपसंहृत होता है। प्रकृत में ब्रह्मबोध प्रधान है और एतर्निषेध उसी का अंग माना जाता है, प्रधान के अनुसार अंग का अनुष्ठान हुआ करता है। इस न्याय का स्पष्टीकरण करने के लिए भाष्यकार ने जो दृष्टान्त दिया है, शाबरभाष्य में उससे भिन्न दृष्टान्त दिया गया है। वाचस्पति मिश्र ने शबरस्वामी

द्वारा प्रदत्त उदाहरण का अनुसरण करने हुए कहा है—‘यद्यपि शाबरे दत्तमत्रोदाहरणान्तर, तथापि तुल्यव्यापनवैतदपि शाब्रमुदाहरणमिति उदाहरणान्तर दर्शयति । तत्र शाबरेमुदाहरणमस्त्याप्तान यजुर्वेदविहित— य एव विद्वानग्निमाघत’ इति । तदगत्वेन यजुर्वेद एव ‘य एव विद्वान्बारवनीय गायति य एव विद्वान् यज्ञायज्ञीय गायति य एव विद्वान् वामदेव्य गायति’ इति विहितानि । एतानि च सामानि ‘गुणमुह्यत्यतिरूपे तदर्थत्वान्मुद्येन वेदसंयोग’ ।^{१६८} अर्थात् आधानरूप प्रधान कर्म का विधान किया गया है जो कि यजुर्वेदविहित है और जिसका कर्ता अश्वयुं होता है । यजुर्मंत्र में उपाशु (मध्यम) स्वर विहित है और ‘उच्चै साम०’ साम मन्त्र के लिए उच्च स्वर का विधान किया गया है । आधानकर्म में कुछ साममन्त्रों का गान विहित है । उसके विषय में सन्देश यह है कि साम का गान करने मूल वेद के उच्च स्वर में करना चाहिए अथवा आधानरूप प्रधान कर्म के अनुरोध में उपाशु स्वर में । सन्देश को दूर करते हुए सिद्धान्तवादी ने कहा है कि प्रधान का अनुगमन अगकर्म किया करते हैं । अतः प्रधानकर्म-सम्बन्धी उपाशु स्वर में ही गान करना चाहिए अर्थात् प्रधान कर्म के अनुरोध में अगकर्मों का जैसे उपसहार किया जाना है, वैसे ही ब्रह्मज्ञानरूप प्रधान वस्तु के अनुरोध से सभी प्रकार के विधि-निषेधात्मक अंगों का उपसहार किया जा सकता है । इस प्रकार ‘व्यवहारे भाट्टनया’ इस प्रथा का अनुगमन व्यवहार-क्षेत्र में वेदान्तियों के लिए उपादेय है । कुमारिल भट्ट या शबर स्वामी की परम्परा के अनुसार ही उदाहरण प्रस्तुत कर कथित न्याय का समर्थन वाचस्पति मिश्र ने किया है । भाष्यकार को भी ऐसा ही करना चाहिए था, इसकी सूचनामात्र देने हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है—‘भाष्यकारीयप्युदाहरणमेवमेव योजयित्त्वम्’^{१६९} अर्थात् भाष्यकार श्लोककाराचार्य के द्वारा ‘जामदग्न्येऽहीने ..’ कर्म के प्रकरण में प्रतिपादित उदाहरण^{१७०} भी शाबरोक्त उदाहरण के अनुसार लगा लेना चाहिए ।

२२ श्रौत-स्मार्त-पक्ष-विमर्श-परिहार

भाष्यकार ने ‘न चायुक्तिषु पृथगुदाहात्’ (ब०सू० २।४।६) सूत्र में पूर्वपक्ष में मुष्ट्यप्राण के स्वरूप का विवेचन करते हुए ‘य प्राण स वायु स एव वायु पचविध प्राणोऽपानो ध्यान उदान समान’—इस श्रुति के आधार पर प्राण व वायु को अविन्न वतलाकर उमें पचविध बनलाया है । किन्तु उसके अनन्तर ‘अथवा’ पक्ष का अवतरण करके सादृश्येति में प्राण को समस्तकरणवृत्तिरूप बनलाया है ।^{१७१} यहाँ भाष्यकार का दूसरा पक्ष न्यायसंगत प्रतीत नहीं होता क्योंकि श्रौत और स्मार्त पक्षों में श्रौत पक्ष ही बलवान् होता है । अतः श्रौतपक्ष का उपस्थापन करने के पश्चात् स्मार्तपक्ष का उपस्थापन संगत प्रतीत नहीं होता । इस प्रकार भाष्यकार ने एक बहूत बड़ी त्रुटि कर दी है—ऐसा आरोप प्रतिपक्षी लगा सकते हैं । किन्तु भामतीकार ने अपनी प्रत्युत्पन्न बुद्धि में इस दोष का परिहार कर दिया है । उन्होंने ‘प्राण एव ब्रह्मणश्चतुर्म पाद स वायुना ज्योतिषा भाति च’ इस श्रुति के वचन पर प्राण व वायु को भिन्न वतलाया है ।^{१७२} अतः श्रुति और स्मृति दोनों का क्षेत्र अलग अलग है, श्रुति वायु के प्रकार वतला रही है और स्मृति प्राण

का विवेचन कर रही है। अतः यहाँ कोई भी अलंघन नहीं है। इस प्रकार भाष्य के अन्वयवाचक की रक्षा आचार्य वाचस्पति मिथ ने सफलतापूर्वक की है।

२३. 'अध्यास' का अर्थ

'ध्यास्तेष्व समंजसम्' (ब्र०सू० ३।३।९) के भाष्य में शंकर ने 'ओमित्येतदक्षर-मुद्गीयमुपासीत' (छा० १।१।१) यह श्रुति उद्धृत की है। वहाँ उन्होंने कहा है^{१०३} कि इस श्रुतिस्थ अक्षर व उद्गीथ शब्दों में सामानाधिकरण्य श्रूयमाण है, किन्तु यहाँ विचारणीय है कि यहाँ सामानाधिकरण्य का कौन-सा पक्ष प्राह्य है—अध्यास, अपवाद अथवा एकत्व? इसी प्रसंग में अध्यास का विवेचन करते हुए भाष्यकार ने कहा है कि जहाँ दो वस्तुओं में भेद-बुद्धि के निवृत्त न होने पर भी अर्थात् भेद-बुद्धि के अनुवर्तमान होने पर भी एक में अन्य बुद्धि की जाती है उसे अध्यास कहते हैं, जैसे नाम में ब्रह्म-बुद्धि जहाँ की जाती है, वहाँ भी ब्रह्मबुद्धि से नामबुद्धि की निवृत्ति नहीं होती। इसी प्रकार प्रकृत में भी अक्षर में उद्गीथबुद्धि अध्यासरूप है।

किन्तु यहाँ वाचस्पति मिथ ने अध्यास के उपर्युक्त लक्षण में थोड़ा परिवर्तन कर दिया है^{१०४} और अध्यास का गौणी बुद्धि अर्थ करके उपर्युक्त भाष्य की योजना की है। उनका कहना है कि अध्यास सदा अचिद्वेकपूर्वक होता है, अतः वहाँ भेद-बुद्धि नहीं होती। जब भेदबुद्धि होते हुए एक वस्तु में दूसरी वस्तु का आरोप किया जाता है तो यह गौणी बुद्धि कहलाती है, जैसे माणवक में माणवकबुद्धि की निवृत्ति न होने पर भी 'सिंहो-माणवकः'—इस प्रकार से सिंहबुद्धि की जाती है अथवा जैसे प्रतिमा में चासुदेवबुद्धि की जाती है। इसीलिए 'अहमिहेषास्मि सदाने जानानः' इत्यादि व्यवहार की गौणता या औपचारिकता का छण्डन करते हुए वाचस्पति ने अध्यासभाष्य की भामती में कहा है कि जहाँ दोनों में भेद अनुभवसिद्ध हों, परचात् एक शब्द का दूसरे में प्रयोग होता है, तब गौणव्यवहार माना जाता है अर्थात् गौण या औपचारिक व्यवहार के लिए दोनों वस्तुओं का भेदज्ञान आवश्यक है और जहाँ दोनों (आरोप्य-आरोपाधिकरण) में भेदज्ञान न हो, वहाँ अध्यास होता है। प्रस्तुत प्रकरण में अक्षर में उद्गीथ बुद्धि जहाँ की गई है, वहाँ दोनों में भेदज्ञान अनुभवसिद्ध है। अतः वहाँ 'सिंहो माणवकः' की तरह गौणी बुद्धि है। इसलिए अध्यास का अर्थ यहाँ 'गौणी बुद्धि' करना चाहिए, यह वाचस्पत्य पथन सर्वथा संगत है।

२४. प्राण-लय

'सोऽप्यस्ते तदुपगमादिभ्यः' (ब्र०सू० ४।२।४)—इस सूत्र में यह निर्णीत किया गया है कि प्राण का लय देहेन्द्रियपञ्चराध्यक्ष जीव में होता है, किन्तु 'भूतेषु तच्छ्रुतेः' (ब्र०सू० ४।२।५)—इस उत्तर सूत्र के शंकाभाष्य और समाधानभाष्य को देखने से यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि प्राण-संयुक्त जीव तेजःसहित भूत-सूक्ष्मों में अवस्थित होता है, जैसा कि भाष्यकार ने कहा है "ननु प्राणस्तेजसि" इति श्रूयसे, कथं प्राणोऽध्यक्ष इत्यधिकार-वापः त्रिदशे? नैव दोषः, अध्यक्षप्रधानत्वाद्दुःक्रमणादिव्यवहारस्य, श्रूयस्तरगतस्मापि च

विशेषस्वापेक्षणीय वात ॥४॥ स प्राणमपृक्तोऽप्यस्तज महचरितेषु भूतेषु देहबीज-
भूतेषु सूक्ष्मवतिष्ठत इत्यवगतव्यम्, प्राणस्त्रसीत धृत । ननु चेय श्रुति प्राणस्य
तेजसि स्थिति दर्शयति न प्राणमपृक्तस्याध्यक्षस्य, नैष दोष, सोऽप्यत्र इत्यध्यक्षस्याप्यन्त-
राल उपसहपातत्वात्” १०५ किन्तु यह भाष्य उपक्रम-विह्वल पडता है क्योंकि उपक्रम में
अध्यक्ष में प्राण का लय बतलाया गया है न कि प्राणसमुक्त अध्यक्ष का तज महित भूत-
सूक्ष्म में ।

भामतीकार ने इस असंगति को दूर किया है । उन्होंने इस भाष्य का स्पष्टीकरण
करते हुए लिखा है कि ‘प्राणस्तेजसि’ इस धृति में तेज में प्राणवृत्ति का लय प्रतीत होता
है तथापि विद्याया म एक शाखा य श्रुत वस्तु का दूसरी शाखाओं में भी उपसहार
होता है, इस नियम के अनुसार अन्य शाखाधुन धृति से विज्ञानात्मा में ही अर्थात् जीव में
ही प्राण का लय प्रतीत होता है—‘एवमेवेमात्मानमन्तकारसे सर्वे प्राणा अमिसमायन्ति
यत्रंतदूर्ध्वोच्छ्वासी भवति’ । प्राणस्तेजसि’ यह धृति भी तेजस् से अतिरिक्त देहबीजभूत
पञ्चभूत सूक्ष्म परिवार का अध्यक्ष जो जीवात्मा उसमें प्राणवृत्ति का लय हाना है—
यह बनला रही है । ऐसा अर्थ मानने पर उपक्रम में कोई विरोध नहीं क्योंकि उपक्रम में
भी अध्यक्ष विज्ञानात्मा में ही प्राणवृत्ति का लय बतलाया गया है और इस धृति से भी
यही सिद्ध होता है १०५

२५ दुर्लभप्रपत्तर शब्द का अर्थ

‘साभाव्यापत्तिव्यपत्ते’ (३।१।२२) अधिकरण में इष्टापूर्तकारी सानुभयी
व्यक्तियों के विषय में धृति न कहा है—‘अपंतमवाध्वान पुन निवर्तन्ते यथैतमाकाशमाका-
शाद् वायु व,युर्भूत्वा घूमो भवति घूमो भूत्वाऽन्न भवत्पन्न भूत्वा मेघो भवति मेघो भूत्वा
प्रवपति” १०६ अर्थात् चन्द्रलोक में निर्धारित समय तक रहने के पश्चात् फिर उसी मार्ग से
उन जीवों का आव्रतन इस लोक में होता है । उसका क्रम यह बनाया गया है कि आकाश
भाव को व जीव पहले प्राप्त होते हैं, आकाशभाव-प्राप्ति का अर्थ आकाश की सद्गता
प्राप्त करना होता है । आकाशभावापत्ति के पश्चात् वायुरूपापत्ति होती है । उससे घूम-
रूपापत्ति होती है । वहाँ सन्देह होता है कि आकाशरूपापत्ति के पश्चात् वायुरूपापत्ति
प्राप्त होने में कुछ विलम्ब लगता है अथवा बिना विलम्ब के शीघ्र रूपान्तर की प्राप्ति
होती जाती है ? इस सन्देह पर शंकराचार्य न पूर्वपक्ष उठाया है—“तत्रानियम, नियम-
कारिण शास्त्रस्याभावादिति” १०७ अर्थात् विलम्बाविलम्ब का नियामक कोई शास्त्र न
होने के कारण कोई नियम नहीं । इस पूर्वपक्ष का परिहार करते हुए ‘नातिचिरेण विशेषात्’
(३।१।२३)—इस सूत्र के द्वारा सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है कि “अल्पमल्प कालमा-
काशादिम वेनावस्थाय वपधाराभि सहेमा भुवमापत्ति-त । तस्माद् बीह्यादिभावापत्ते
प्रायत्पेनैव कालनावरोह स्यादिति” १०८ अर्थात् बीह आदि भावापत्ति के क्रम में जीव
के लिए कहा गया है—‘दुर्लभप्रपत्तर’ इसका अर्थ होता है दुर्लभपूर्वक विलम्ब से रूपान्तर-
रापत्ति होती है । इससे यह स्पष्ट है कि इससे पूर्व आकाश, वायु आदि के रूपापत्तिक्रम
में सुकरता एव अचिरकालता होती है ।

भाष्यकारीय पूर्वपक्ष में असंगति प्रतीत होती है, क्योंकि ग्रीहि आदि रूपापत्ति में जब विलम्बता का प्रतिपादन किया गया है उससे पूर्व की गति में क्षिप्रता का लाभ होता है, तब विलम्ब का सन्देह कैसे उठाया जा सकता है ? यदि दुर्निष्प्रपततर शब्द का अर्थ दुःखपूर्वक निःसरण किया जाए और उसके द्वारा पूर्व की गति में सुखपूर्वता का लाभ किया जाए तो ऐसा नहीं किया जा सकता क्योंकि उत्तर अधिकरण में दुःखरूपता का निषेध उन जीवों में किया गया है। अतः दुर्निष्प्रपततर शब्द का एकमात्र विलम्ब ही अर्थ किया जा सकता है, दूसरा नहीं। भामतीकार ने दुर्निष्प्रपततर का अर्थ करते हुए कहा है—'दुर्निष्प्रपततरम्' इति दुःखेन निःसरणं कृते न तु विलम्बेनेति मन्यते पूर्व-पक्षी^{२१९} अर्थात् 'दुर्' शब्द का दुःख अर्थ ही हो सकता है, विलम्ब नहीं क्योंकि उत्तर अधिकरण में दुःख का निषेध देवकर पूर्वपक्ष में उसका विधान सहजतः अवगत हो जाता है, और सिद्धान्ती ने कहा है—'विना स्थूलशरीरं न सूक्ष्मशरीरं दृग्भगिति दुर्निष्प्रपत-तर विलम्ब लक्ष्यतीति रादान्तः'^{२२०} अर्थात् ग्रीहि आदि गतिक्रम में जीवों का केवल सूक्ष्मशरीर ही होता है, स्थूल शरीर नहीं होता, स्थूल शरीर के बिना दुःखानुभूति नहीं हो सकती। अतः दुर्निष्प्रपततर का 'दुःख' अर्थ सम्भव नहीं। परिशेषतः विलम्ब अर्थ करना होगा। यदि वह अभिधेय नहीं है तो उसका लक्षणा के द्वारा बोध किया जाए। जहाँ पर अभिधेयार्थ का धाद्य होता है वहाँ लक्षणा वा गौणी वृत्ति में अर्थान्तरपरक शब्द को माना जाता है। अतः यहाँ ग्रीहि आदि रूपापत्ति में विलम्ब-प्रतिपादन के कारण उसके पूर्व आकाशादि गतिक्रम में क्षिप्रता का बोध हो जाता है।

२६. वृत्तिकारकृत व्याख्योत्कर्षममर्थन

'त इन्द्रियाणि तद्व्यपदेशादन्यथ श्रेष्ठात्' (२।४।१७)—इमं सूत्रं वा भाष्यं करते हुए आचार्य शंकर ने तत्त्वांतर पद का अर्थाहार^{२२१} करके सूत्र की योजना की है। मन्देह उठाया गया है, क्या मुख्य प्राण के ही वृत्तिविशेष दूसरे प्राण हैं अथवा मुख्य प्राण से तत्त्वान्तर। पूर्वपक्ष किया गया है— मुख्यप्राण के ही वृत्तिविशेष इतर प्राण हैं। सिद्धान्त किया गया है—मुख्य प्राण की अपेक्षा में वायादि एकादश इन्द्रियाँ भिन्न हैं क्योंकि मुख्यप्राण को छोड़कर अवशिष्ट एकादश इन्द्रियों में 'इन्द्रिय' व्यवदेश हुआ है।

आचार्य वाचस्पति मिश्र ने शंकराचार्य की सूत्र-योजनिका में कुछ अक्षय्य देखकर वृत्तिकार की व्याख्या में उत्कर्ष दिखाते हुए कहा है—'अन्ये तु भेदगठवाध्याहार-भिया भेदश्रुतेष्वेति पौनःपत्यभिया च तच्छब्दस्य चानन्तरोक्तपरामर्शकत्वादन्यथा वर्ण-यांचक्रुः।'^{२२२} अर्थात् वृत्तिकार ने पदाध्याहार के बिना एवं उत्तर सूत्र में पुनर्वृत्ति वधाते हुए सूत्रगत 'ते' पद से पूर्व सूत्रचित्त वागादि का परामर्श करते हुए इमं सूत्र की अन्य प्रकार में व्याख्या की है। क्या पूर्वकथित एकादश वागादि प्राण ही इन्द्रिय हैं ? अथवा मुख्य प्राण भी इन्द्रिय है ? इस प्रकार का मन्देह होने पर पूर्वपक्षी ने कहा है कि इन्द्रिय का अर्थ होता है 'इन्द्रस्य आत्मनो लिङ्गम्' इन्द्रजवदप्रतिपादित आत्मा के समक उपकरणों को इन्द्रिय माना जाता है; अतः एकादश इन्द्रिय और प्राण इन सब में इन्द्रियपद का प्रयोग करना चाहिए। रूपादिविषयक आलोचन (ज्ञान) के कारण को इन्द्रिय नहीं कहा जा

सकना क्योंकि आलोक आदि में उक्त करणता रहने के कारण अतिव्याप्ति होती है, इसलिए पूर्वोक्त इन्द्रिय का लक्षण निदुष्ट है, उसके अनुसार वागादि के समान प्राण को भी इन्द्रिय मानना चाहिए। इस प्रकार पूर्वपक्ष के उपस्थित होने पर मिद्वान्त किया गया है—‘श्रेष्ठान्यत्र’—श्रेष्ठ प्राण की अपेक्षा में भिन्न वागादि को ही इन्द्रिय समझना चाहिए क्योंकि इन्हीं में इन्द्रिय शब्द का व्यपदेश (व्यवहार) किया गया है। मृत्य प्राण में इन्द्रिय शब्द का प्रयोग नहीं देखा जाता। इन्द्रियता वैसे ही इन्द्रिय पद की व्युत्पत्ति-मात्र है, जैसे ‘गो’ पद की गच्छतीति ‘गो’—इस प्रकार व्युत्पत्ति की जाती है। उसे शब्द का प्रवृत्तिनिमित्त नहीं माना जाता। ‘गो’ पद का प्रवृत्तिनिमित्त जैसे गोत्व माना जाता है वैसे ही इन्द्रिय को ही इन्द्रिय शब्द का प्रवृत्तिनिमित्त माना जाता है। रूपादि-आलोचन-करणत्व को इन्द्रियत्व मानने पर भी आलोकादि में अति प्रसक्ति नहीं होती, क्योंकि उक्त लक्षण में ‘देहाद्यिच्छानरवे मति’ विशेषण जोड़ा जाता है। आलोकादि देहाद्यिच्छित नहीं होत। अतः वागादि एकादश इन्द्रियो में ही इन्द्रिय शब्द रूढ निश्चित होना है, प्राण इन्द्रिय नहीं।

वाचस्पति मिथ ने इस सूत्र के भाष्यकारीय अधिकरण के लिए कहा है—‘भाष्यकारीय त्वधिकरण भेदश्रुतेरित्यादिषु सूत्रेषु नष्टम्’^{१११} अर्थात् ‘त इन्द्रियाणि तद्व्यपदेशादन्यत्र श्रेष्ठान्त’ (२।४।१७) केवल इस सूत्र का भाष्य न मानकर उत्तरवर्ती दो सूत्रों को मिलाकर त्रिसूत्रों के पूर्ण कलेवर पर भाष्यकारीय अधिकरण-रचना युक्तिमग्न हो सकती है। केवल प्रथम सूत्र की वंसी व्याख्या मान लेने पर उत्तरवर्ती सूत्रों के साथ पुनरुक्ति प्रसक्त होती है।^{११२}

आचार्य वाचस्पति मिथ के द्वारा वृत्तिकारीय मत का उपन्यास करने का अभिप्राय क्या आकरभाष्य में अयुक्तता का प्रदर्शन है? अथवा वृत्तिकारीय मत में ही न्यूनता का उद्भावन है? इस प्रकार की जिज्ञासा में बलवतरुकार आचार्य अमलानन्द सरस्वती ने कहा है—“तत्रापरितोष दर्शयन् व्याख्यान्तरमाह । एष चाद्यसूत्रे एव यद् भाष्यकारैरिन्द्रियाणां प्राणवृत्तित्वनिरसनमकारि, त-मात्रमयुक्तमित्युक्तं भवति।”^{११३} अर्थात् भाष्यकारीय अधिकरण-रचना में वाचस्पति मिथ को परितोष नहीं है। अतः वृत्तिकार का मत उपन्यास किया है। केवल प्रथम सूत्र में उस प्रकार का भाष्य सर्वथा अयुक्त है।

किन्तु परिमलकार आचार्य अप्यपदीक्षित ने कल्पतरु की अपेक्षा हमारे ही विपरीत पक्ष का आविष्कार करने हुए कहा है—“वस्तुतस्तु भाष्यकारीयाद्याभाससूत्र-व्याख्यायामयुक्त-प्रदर्शनार्था न भवति वृत्तिकारमतोपन्यास किन्तु तथैवायुक्तत्व-प्रदर्शनार्था । तस्मिन्नुपन्यस्यमान एव हि तदयुक्तत्व स्फुटं प्रतीयते।”^{११४} अर्थात् भाष्यकारीय प्रथम सूत्र की व्याख्या में अयुक्तत्व प्रदर्शित करने के लिए वृत्तिकार के मत का उल्लेख नहीं किया गया है किन्तु वृत्तिकारीय मत में ही अयुक्तता ध्वनित करने के लिए उस मत का उपन्यास किया गया है, क्योंकि वृत्तिकार ने दो प्रकार से इन्द्रिय पद का निर्बचन प्रस्तुत किया है—(१) ‘इन्द्र लियत्वम् इन्द्रियत्वम्’ (२) ‘रूपाद्यालोचन-मात्रकरणत्वम् इन्द्रियत्वम्।’ पहला लक्षण प्राणसाधारण है और द्वितीय लक्षण प्राण-व्यावृत्त एकादश इन्द्रियमात्रवृत्ति होना चाहिए किन्तु वह केवल ५ ज्ञानेन्द्रिय और मन,

६ में ही संकुचित रह जाता है। कर्मेन्द्रिय में यह लक्षण नहीं जाता, क्योंकि आलोचन-ज्ञान को केवल ज्ञानेन्द्रिय जन्म दिया करते हैं, कर्मेन्द्रिय नहीं। कर्मेन्द्रिय क्रिया के साधन माने जाते हैं। इस अव्याप्ति के साथ-साथ हमें यह भी सोचना है कि यह वेदान्त दर्शन कोई वैशेषिक दर्शन नहीं है कि साधर्म्य-वैधर्म्य का विचार ही मोक्ष के लिए पर्याप्त समझा जाय, किन्तु 'तत्त्व'—पदार्थ-परिशोधन करना वेदान्त-विचार का मुख्य प्रयोजन है। भाष्यकारीय पूर्वपक्षरीति से यदि सभी इन्द्रियों को प्राण की वृत्ति मान लिया जाता है तब केवल 'नाहं प्राणः' इस प्रकार के प्राण के व्यतिरेक से इन्द्रिय का भी व्यतिरेक हो जाता है क्योंकि इन्द्रिय भी प्राणों की कक्षा में सम्मिलित हो जाती है और सिद्धान्त पक्ष में प्राण में भिन्न इन्द्रियों को माना गया तब इन्द्रियव्यतिरेक पृथक् करना होगा। 'नाहं प्राणः, नाहं चक्षुः, नाहं श्रोत्रम्'—इस प्रकार १२ व्यतिरेक वाक्यों के द्वारा आत्म-व्यतिरेक सिद्ध करना होगा। फलतः भाष्यकार के अधिकरण में पूर्वपक्ष या उत्तरपक्ष में से प्रत्येक पक्ष का 'तत्त्व'—पदार्थ-परिशोधन का लक्ष्य सिद्ध हो जाता है किन्तु वृत्तिकार के मत में केवल साधर्म्य-वैधर्म्य का ही निश्चय हो पाता है, जिसका वेदान्त प्रक्रिया से कोई विशेष सम्बन्ध नहीं। उसका पूर्वपक्ष और उत्तरपक्ष दोनों असंगत हैं। इस असंगति की ओर वाचस्पतिमिश्र ने ध्यान आकृष्ट करने के लिए 'अध्याहारभिया' एव पोतकव्य-भिया' कहकर ध्वनित किया है कि इसने से भय से भयभीत होकर वृत्तिकार ने वेदान्त-लक्ष्य-क्षेत्र से पलायन करके वैशेषिक प्रक्रिया का आलम्बन किया है। अतः वैसा करना वेदान्तवृत्तिकार के लिए शोभनीय न था।

२७. हिंसाजन्य अशुद्धि

'अशुद्धमिति चेन्न णवदात्' (३।१।२५) इस सूत्र में पूर्वपक्ष के द्वारा आपादित प्रसंगतः इष्टादि कर्म में हिंसाधादिजन्य पाप के मिश्रण से अशुद्धि का परिहार करते हुए भाष्यकार ने लिखा है—'ननु न हिंस्यात् सर्वा भूतानि' इति शास्त्रमेव भूतविषयां हिंसामधर्म इति अवगमयति। उत्सर्गस्तु सः। अपवादः 'अग्नीषोमीयं पशुभालभेत' इति। उत्सर्गपवादयोश्च व्यवस्थितविषयत्वम्'^{२१६} अर्थात् 'न हिंस्यात् सर्वा भूतानि'—इस शास्त्र के द्वारा हिंसा का निषेध किया जाता है। यह सामान्य शास्त्र है जिसे उत्सर्ग भी कहा जाता है। सामान्य शास्त्र का विशेष शास्त्र के द्वारा बाध या अपवाद होता है। 'अग्नीषोमीयं पशुभालभेत' यह वाक्यविशेष विधि या अपवाद माना जाता है। अतः ज्योतिष्टोमादि कर्मों में प्रयुक्त हिंसा अपने क्षेत्र में 'न हिंस्यात् सर्वा भूतानि' इस सामान्य शास्त्र को अवतीर्ण नहीं होने देती। अतः अग्नीषोमीय हिंसा न होने के कारण पापजनक नहीं। इन प्रकार इष्टादि कर्मों में हिंसादिजन्य दोष नहीं माना जा सकता। कर्म विशुद्ध हैं, उनका फल शुभ ही होगा, अशुभ नहीं। अनुशयी जीव को, जो कि चन्द्रलोक में वापिस आ रहा है, अशुद्ध कर्मों के कारण दुःखानुभूति सिद्ध नहीं की जा सकती। अतः ग्रीहि आदि के रूप में वे जन्म न लेकर केवल ग्रीहि आदि में मंशिलष्ट मात्र होते हैं।

भाष्यकारीय कथित व्यवस्था की अव्युक्तता के शीतक वाचस्पति मिश्र के व्याख्या-नान्तर की पातनिका में कल्पतरुकार ने कहा है—'अथ भाष्यकारे न हिंस्यादित्युत्सर्गः,

अग्नीषोमीयमालभेतैत्यपवाद इत्युक्तम तदपुक्तम, विशेषविधिनिहितस्वार्थस्य सामान्य-विधिनापि विपयीकारे ह्युत्सर्गपवादव्याय । यथाऽऽहवनीय जुहोति पदे जुहोतीति होममात्रस्याहवनीयान्वयविधिना पदहामस्यापि विपयीकारे पदहोमान्वयविशेषविधिना वाघात्तदितरपरत्व सामान्यशास्त्रस्य । अत्र तु वर्णितेन न्यायेन निषेधस्योच्यतिसमय एव पुष्पार्थहिसानुप्रवेशः ।^{१२६} अर्थात् भाष्यकार ने 'न हिंस्यात् सर्वा भूतानि' को उत्सर्ग शास्त्र कहा है, 'अग्नीषोमीय पशुमालभेत' को अपवाद शास्त्र कहा है किन्तु वह सर्वथा अयुक्त है क्योंकि एक ही अधिकार के दो वाक्यों में सामान्य विधिवाक्य को उत्सर्गशास्त्र और विशेषविधिशास्त्र को अपवादशास्त्र कहा जाता है जैसे 'आहवनीये जुहोति' इस विधि के द्वारा सामान्य होम के उद्देश्य से आहवनीय अग्निरूप आधारद्रव्य का विधान किया गया है । अब यह उत्सर्गशास्त्र माना जाता है । किन्तु पद जुहोति, सप्तमे पदे जुहोति' जैसे शास्त्रों को अपवादशास्त्र माना जाता है क्योंकि वे विशेष होम के उद्देश्य से पदविह्वल्युक्त भूमिप्रदेश का विधान किया करते हैं । यह उत्सर्ग और अपवाद का स्वरूप हिंसा शास्त्रों में नहीं घटता क्योंकि 'न हिंस्यात् सर्वाभूतानि' यह वाक्य किसी कर्म के प्रकरण में पठित नहीं, अतः कर्मगतसमर्पक न होकर केवल पुष्पार्थ हिंसा-निषेध करता है अर्थात् उस शास्त्र का उल्लंघन कर देने पर पुष्प दीपी होता है, प्रत्यवायी होता है । कर्म में किसी प्रकार का वैगुण्य नहीं आया करता और 'अग्नीषोमीय पशुमालभेत' यह वाक्य ज्योतिष्टोम व्रत के प्रकरण में पठित है, अतः अग्नीषोमीय पशुहिंसा में त्रवणता का प्रतिपादन करता है, पुरुष के उद्देश्य से हिंसा का विधान नहीं करता । दोनों शास्त्रों का अपना-अपना क्षेत्र पृथक् परिलक्षित होता है । 'न हिंस्यात् सर्वाभूतानि' शास्त्र पुष्प को लक्ष्य करके कहता है— प्राणियों का वध मत करो । 'अग्नीषोमीय पशुमालभेत' यह छोटा सा वाक्य कर्मठ मानव की कर्मकुशलता एवं स्वतन्त्रता का बरदान देता हुआ कहता है—अग्नीषोम सम्बन्धी पशु का विशमन करना कर्म को पूर्णता प्रदान करता है । पूर्णता की वशाओं में पहुँचकर स्वर्गिक सौमनस्य विसर्ग का पावन उपवन भी तुम्हारी छाया से शीतलता का अनुभव करेगा । लोभो मानव पूर्णता-लाभ के प्रयास में वैदिक आज्ञा व वैदिक निर्देश के अनुलिन चक्रमण-पथ का विहरण करना ही एकमात्र कर्तव्य समझता है । एक अगाध श्रद्धालु के लिए माता की आज्ञाओं के समान ही श्रुति की समाज्ञा शिरोधार्य होती है । वह अपनी स्वैरिणी स्वच्छन्दता से अनुप्राणित नहीं है । नरप नैमित्तिक पाशों में अभिसन्धानित एकमात्र कर्तव्य का पालन अग्ना ध्येय समझता है । फिर उस पाप क्यों होगा ? वह प्रत्यवायी क्यों बनेगा ? दो वाहनों के मार्ग जब विभिन्न हों और गन्तव्य दिशा एक हो, तब उनमें बाधकता कभी भी सम्भव नहीं । हिंसा निषेध अपन हो द्रोही की अभिशप्त मात्र कर सकता है, उसकी कर्तव्य श्रुतला को दूषित करने का कोई अधिकार उसे नहीं । इसी प्रकार अग्नीषोम-पशु ममालम्भन अपन कर्त्ता को अनभिषप्त नहीं करता प्रत्युत उसका कर्तव्य को गुरुतामान बढ़ाता है । दोनों शासन हैं दोनों समान बल के विधिवाक्य एक-दूसरे की कर्तव्य प्रणाली से अनभिज्ञ हैं, फिर उनमें सामान्य-विशेषभाव कैसा ? उत्सर्ग-अपवाद-भाव कैसा ? 'न हिंस्यात्' शास्त्र का अवतरण अग्नीषोमीय याग में जब नहीं होता तब सर्वथा निर्दोष कर्म विशुद्ध पुण्य का प्रसव करता है ।

दोनों शास्त्रों की, आचार्य वाचस्पति मिश्र द्वारा प्रतिपादित, विषयविभिन्नता और मार्ग-पृथक्ता को शंकराचार्य के हृदय में निश्चिन्त नहीं सचिकल्प ध्वंससायात्मक निश्चय ने यथावत् रूप में प्रतिकलित किया, किन्तु न जाने क्यों उनकी वाणी से उत्सर्ग और अपवाद की अघटित गाथा निकल पड़ी। सम्भवतः उन्होंने इसे ही सामान्य विशेष के रूप में समझा हो। आचार्य वाचस्पति मिश्र ने कहा है—“अयमेवार्थ उत्सर्गपादादवचनेनोप-लक्षितः।”^{२२०}

इस प्रघट्टक का सारांश यह है कि ‘न हिंस्यात् सर्वा भूतानि’ इस निषेध-शास्त्र के द्वारा पशुहिंसा-युक्त यागकर्म दोषी ठहराये जाते हैं अथवा नहीं, इस सम्बन्ध के निवारण में वैदिक पक्षीय विद्वान् एकमत होकर कहते हैं कि हिंसाजन्य पाप कर्मागभूतहिंसा में अप्रतीर्ण नहीं होता। दूसरे शब्दों में ‘न हिंस्यात्’ जैसे हिंसा-निषेध करने वाले विधियावयव ‘अग्नीषोमीयं पशुमालभेत’ जैसी विधियों का मार्गावरोध नहीं कर सकते और न पशु-हिंसायुक्त कर्मों को अशुद्ध ही कह सकते हैं। इसका कारण क्या है? इस प्रश्न के उत्तर में आचार्यों ने विभिन्न मार्ग अपनाये हैं। आचार्य शंकर ने कहा है^{२२१}—‘न हिंस्यात् सर्वा-भूतानि’ यह उत्सर्गशास्त्र या सामान्यशास्त्र है। वह ‘अग्नीषोमीयं पशुमालभेत’ जैसे विशेषशास्त्र या अपवादशास्त्र के क्षेत्रों में प्राप्त नहीं होता। आचार्य वाचस्पति मिश्र भाष्यकारीय समाधान को असंगत-सा ठहराते हुए कहते हैं^{२२२} कि दोनों शास्त्रों में सामान्य-विशेष-भाव या उत्सर्गपादाभाव सम्भव नहीं क्योंकि दोनों के विषय भिन्न हैं, एक शास्त्र पुरुषार्थ है और दूसरा ऋत्वर्थ। पुरुषार्थ का अर्थ होता है ‘पुरुषः अर्थः प्रयोजनम् यस्य सः पुरुषार्थः’ अर्थात् जो शास्त्र पुरुष को सीधा फल देने के लिए किसी कर्त्तव्य का उपदेश करता है उसे पुरुषार्थ कहा जाता है, जैसे ‘न हिंस्यात् सर्वा भूतानि’ यह शास्त्र पुरुष को कहता है—किसी प्राणी की हिंसा मत करो। अब यदि वह पुरुष उस शास्त्र को आज्ञा का उत्सर्जन कर प्राणि-हिंसा कर देता है तब उसका पाप पुरुष को नरकगामी बना सकता है। इसी प्रकार ‘अग्नीषोमीयं पशुमालभेत’ यह शास्त्र ऋतु की पूर्णता के लिए पशुविशेष की हिंसा का विधान करता है। यदि उसका पालन न किया जाए तब वह कर्म विगुण हो जाता है, अपूर्ण रह जाता है। पुरुषार्थ और ऋत्वर्थ दोनों प्रकार के शास्त्रों का एक विषय नहीं, समान उद्देश्य नहीं, अतः उनमें सामान्य-विशेष नहीं माना जा सकता। तब अग्नीषोमीय हिंसा के क्षेत्र में ‘न हिंस्यात्’ का विशेष यदि नहीं होता तो वह कर्म अशुद्ध क्यों नहीं होना? इसका उत्तर देते हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है^{२२३} कि ‘न हिंस्यात्’ यह शास्त्र उसी पुरुष को हिंसा न करने का उपदेश करेगा जो पुरुषार्थ हिंसा के उद्देश्य में प्रवृत्त है। किन्तु जो ऋत्वर्थ हिंसा करने जा रहा है उसको रोकने का उसे अधिकार नहीं। प्रत्येक शास्त्र अपने क्षेत्र के बाहर प्रवृत्त नहीं होता। इसी प्रकार ‘न हिंस्यात्’ यह शास्त्र भी ऋत्वर्थ हिंसा पर लागू नहीं होता। अतः वह कर्म विगुण ही रहता है।

दोनों मार्गों से अभीष्ट सिद्धि तो हो जाती है किन्तु अन्तर केवल मार्गों का रह जाता है। कौन मार्ग उचित है और कौन अनुचित, इस पर विचार करने से एक रूप में समाधान नहीं मिल पाता। आचार्य वाचस्पति मिश्र न आचार्य शंकर के सामान्य-विशेष-

भाव को दोषी ठहराया है किन्तु आचार्य अप्ययदीक्षित उसे सगन बताते हैं—“इहा-
प्युत्सर्गपवाद-माय प्रवतत एव, हिंसादित्यनेन विहितहिंसाया अपि क्रोधीकारात् ।
मरणफलोपश्रितमरणकारणपुरपव्यापारत्व हिंसात्व हिंसाशब्दप्रवृत्तिनिमित्त तद्वैधहिंसाया-
मप्यविशिष्टम्”^{२२४} अर्थात् जैसाकि आचार्य शंकर ने कहा है कि दोनों शास्त्रों में
सामान्य-विशेष-भाव होता है, उनका यह कथन सवथा उचित है क्योंकि ‘न हिंस्यात्’ इस
शास्त्र में सभी प्रकार की हिंसाओं का निषेध किया गया है, चाहे वह पुरुषाय हो चाहे
कन्वय । इस प्रकार ‘न हिंस्यात्’ यह शास्त्र सामान्यशास्त्र है और ‘अग्नीषोमीय पशुमाल-
भेत’ यह विशेष हिंसा का विधायक है, अपवादशास्त्र है ।

वैदिक कर्मकाण्ड पर, वैदिक दशमो म, सम्भवत सबसे प्रथम साध्याचार्यों ने अवि-
शुद्धि का आरोप लगाया था ‘स ह्यविशुद्धिस्तथातिशययुक्तः ।’^{२२५} सूत्रकार ने भी कहा है
—‘अविशेषश्चोभयो’ इस सूत्र के भाष्य में कहा गया है—“स अशुद्धया हिंसादिपापेन
विनाशिसातिशयफलकत्वेन च युक्त इत्यर्थः । ननु वैधहिंसाया पापजनकत्वे बलवदनिष्टा-
ननुब-धोपटसाधनत्वरूपस्य विध्यर्थस्यानुपपत्तिरिति च, वैधहिंसाजन्यानिष्टत्वेष्टोत्पत्ति-
नान्तरीयकत्वेनेष्टोत्पत्तिनान्तरीयकदु खाधिकदु खाजनकत्वरूपस्य बलवदनिष्टाननुब-ध-
त्वस्य विध्यशस्याश्रते । यत्तु वैधहिंसातिरिक्तहिंसाया एव पापजनकत्वमिति, तदसत्,
सर्वोचे प्रमाणाभावात् । युधिष्ठिरादीना स्वधर्मोपयुद्धादौ ज्ञातिवध्यादिप्रत्यवापपरिहाराय
प्रायश्चित्तश्रवणाच्च ।”^{२२६} अर्थात् दुखों की आत्मर्तिक निवृत्ति न दृष्ट उपाय में ही
सक्तों हैं और न अदृष्ट उपाय से । अदृष्ट उपाय (वैदिक कर्मकाण्ड) में एक बहुत बड़ा
दोष है कि हिंसासाध्य कर्म हिंसाजन्य पाप से मिश्रित होने के कारण अशुद्ध माने जाने हैं ।
शास्त्र विहित हिंसा पापजनक नहीं होती, ऐसा नहीं कह सकते क्योंकि ‘न हिंस्यात्
सर्वा भूतानि’ यह शास्त्र समस्त हिंसा का निषेध करता है, उसे अवैध हिंसा मात्र के निषेध
में सकुचित करना सम्भव नहीं हो सकता । युधिष्ठिर जैसे धार्मिक क्षत्रिय महाराज भी
हिंसाजन्य पाप-निवृत्ति के लिए अपन को प्रायश्चित्त भागी मानते हैं तथा कहते हैं कि हम
इस वेदत्रयी से विहित धर्म का, जो कि अधर्म से युक्त है, पालन करने से अवश्य पापफल
का लाभ करेंगे ।^{२२७}

आचार्य वाचस्पति मिश्र ने भी सारथकारिका की व्याख्या में कहा है—‘अविशुद्ध’
सोमादियागस्य पशुबीजादिवधसाधनता । यथाऽऽह स्म भगवान् पचशिखाचार्य स्वल्प
सकर सपरिहार सप्रत्यवमये’ इति । स्वल्प सकर ‘‘ अथच ‘ न च ‘ तथाहि ‘‘ हिंसा
हिं पुरुषस्य दोषमावदयति, क्रतोश्चोपकरिष्यतीति ।”^{२२८} अर्थात् सोमादियागों में पशु-
बीजादि-हिंसा के द्वारा पाप का उत्पन्न होना ही अविशुद्धि है जिसके लिए पचशिखाचार्य
ने कहा है—कर्मजन्य विपुलपुण्यराशि में कुछ न कुछ पाप का साकार्य रहता ही है । यदि
प्रायश्चित्त किया जाए तो उस पाप का परिहार भी हो जाता है । यदि प्रायश्चित्त न किया
जाए तो भी छोड़े से पाप का फल भोग लिया जाता है । यदि यह कहा जाए कि ‘न
हिंस्यात् सर्वा भूतानि’ यह सामान्य शास्त्र है, इसका अपवाद ‘अग्नीषोमीय पशुमालभेत’
—इस विशेष शास्त्र के द्वारा हो जाता है, अत यज्ञीय हिंसा में निषेध्यता न माने के
कारण पापजनकता नहीं मानी जाती, तो ऐसा नहीं कह सकते, क्योंकि उक्त दोनों वाक्यों

का विषय-भेद होने के कारण किसी प्रकार का परस्पर विरोध नहीं है। विरोध होने पर ही मन्त्र शास्त्र के द्वारा दुर्वल का बाध किया जाता है। किन्तु 'न हिंस्यान्' यह शास्त्र हिंसा में अनर्थहेतुता जापित करता है—कत्वगता का निषेध नहीं करता। इसी प्रकार 'अग्नीषोमीय पशुपालभेत' यह शास्त्र पशुहिंसा में अस्वगता का प्रतिपादक है, अनर्थ-हेतुता का निषेधक नहीं। अतः दोनों का किसी प्रकार का विरोध नहीं। यज्ञीय पशुहिंसा ज्योतिषीय कर्म को सम्पन्न करेगी किन्तु पुरुष को कुछ पाप अवश्य होगा।

योगदर्शनकार भी अहिंसा को बृहत् बड़ा घत मानकर हिंसा में मानवों को विरत करना चाहते थे "जातिद्वेषकालसमयाच्छिन्नाः मार्वाभोमा महाव्रतम्"^{२२६} अर्थात् किसी भी जाति के पापों की किसी देश और किसी काल में किसी प्रकार भी हत, कारित और अनुमोदित हिंसा न करना महाव्रत है। यज्ञ-याग में हिंसा जैसे पापकर्म में दूर रहने के कारण बहुत से विद्वान् वैदिक कर्मों को छोड़कर आध्यात्मिक यज्ञादि में प्रवृत्त हो गए थे। जैसा कि मनु ने कहा है—

एतानेके महायज्ञान् यज्ञशास्त्रविदो जनाः ।

अग्नीहमानाः सततमिन्द्रयेष्वेव जूह्वति ॥^{२२७}

श्रीमद्भागवत में भी हिंसादि के द्वारा यागादि की अशुद्धि ध्वनित हुई है

यथा पंकेत पंकाभः सुरया वा सुराकृतम् ।

भूतहृत्पां तथैवंकां न यज्ञं मर्ष्युमर्हति ॥^{२२८}

अर्थात् जैसे कीचड़ के द्वारा जल की शुद्धि नहीं होनी, मुरा के द्वारा मादकता दूर नहीं की सकती—वैसे ही हिंसा कर्मों के द्वारा यज्ञादि कर्मों की शुद्धि नहीं अपितु अधिशुद्धि ही होती है।

बौद्ध और जैन दार्शनिकों ने यज्ञीय हिंसा का प्रबल प्रतिरोध किया था। श्री हेमचन्द्र ने 'अन्ययोगव्यवच्छेदस्तोत्र' में कहा है—“न धर्महेतुविहितापि हिंसा नोत्सृष्ट-मन्यार्थमगोचरे च। स्वपुत्रघातान्नृपतित्वलिप्सामत्रह्यचारि रकुरित परेषाम्”^{२२९} अर्थात् वेदविहित हिंसा भी धर्म का हेतु नहीं मानी जा सकती। उत्सर्गपवादस्याय यहाँ लागू नहीं हो सकता क्योंकि एक वस्तु के उद्देश्य में विहित पदार्थों का सामान्य-विशेष स्वभाव होता है किन्तु हिंसा का उद्देश्य याग की निष्पत्ति और हिंसा निषेध पुरुषार्थ माना जाता है। जिस प्रकार कोई नृपति राज्यलिप्सा में अपने पुत्र का घात करता है। राज्य का लाभ हो जाने पर भी पुत्र घातजन्य पाप की निवृत्ति नहीं होती। उसी के समान यज्ञहिंसा भी है। इस पद्य की व्याख्या में मल्लिकार्जुन ने कहा है^{२३०} कि 'न हिंस्यात् सर्वा भूतानि' यह आत्मगिक निषेध है। आत्मगिक निषेध का अर्थ होता है सामान्य विधि। अपवाद के द्वारा उत्सर्ग का बोध हुआ करता है। अतः 'अग्नीषोमीय पशुपालभेत' उस विशेष शास्त्र के द्वारा उत्सर्ग का बाध होने के कारण वैदिकी हिंसा पापजनक नहीं होती, जैसे कि जैन सम्प्रदाय में हिंसा का निषेध होने पर भी जैन मन्दिर और आश्रम के निर्माण की आज्ञा है। उस निर्माण में अनन्त ध्रुव प्राणियों की हिंसा होती है, उसके होने पर भी मन्दिर-निर्माता को पुण्य का लाभ होता है, उसी प्रकार वैदिकी हिंसा से भी पुण्य का लाभ होता

है। याज्ञिकों के इस वक्तव्य का निरास करन के लिए स्तुतिकार ने कहा है 'नोत्सृष्ट-मयाधमपोऽन च — जैन-आयतन निर्माण के समान यज्ञ-सम्बन्धी हिंसा और अहिंसा में उत्सर्गापवादभाव सम्भव नहीं होता। मन्दिरनिर्माणजन्य पुण्य पुरुष का होता है और उसके निर्माण में क्षुद्र प्राणियों की हिंसा से पाप भी होता है किन्तु उस पाप की मात्रा उस पुण्यराशि के समान नहीं के समान होती है। किन्तु वैदिक हिंसा बड़े प्राणियों की होती है और उसका उद्देश्य यज्ञ की पूर्ति होता है। अतः दोनों शास्त्रों का विषयभेद हो जान से उत्सर्गापवादभाव नहीं बन सकता।

दोना शास्त्रों के उत्सर्गापवादभाव का सन्देह उठाकर युक्तिदीपिकाकार ने सम्भवतः वाचस्पति मिश्र के बहुत पहले ही विषयभेद दिखाकर निराकृत किया था— 'स्या मतम—तदेव शास्त्रमहिंसामाह तदेव हिंसाम। एव मति परस्परविरुद्धयोरर्थ-योश्चोदितत्वादुभयानुग्रहासम्भव शास्त्रविरोधप्रसंग इति। तच्च नैवम्। कस्मात् ? उत्सर्गा-पवादयो विषयभेदात्। सामान्य हिंसा हिंसाभ्युत्पद्य विरोधे क्रतुलक्षणेऽपवाद शास्त्रि। सामान्यविहित च विशेषविहितं बाध्यत। तद्यथा—दधि ब्राह्मणभ्यो दीयताम् सक्र कोण्डिण्यायति। तस्मादुत्सर्गापवादयो विषयभेदात् नास्ति शास्त्रविरोध इति' २३४ अर्थात् यदि कहा जाए कि बही शास्त्र अहिंसा का भी विधान करता है और हिंसा का भी, इस प्रकार दोनों का अन्तः विरोध होने के कारण उत्सर्गापवादनाय से बाध्यघातक भाव होना चाहिए तो ऐसा नहीं कह सकते क्योंकि यहाँ उत्सर्ग और अपवाद में विषयभेद हो जान के कारण बाध्यघातक भाव प्राप्त नहीं होता। हिंसा निषेध का विषय सामान्य है और हिंसा विधि का विषय विशेष। सामान्य विषय में ही विरोध हुआ करता है विषयभेद हो जान पर नहीं।

इस प्रकार सादृश्य योग, जैन आदि दार्शनिकों के द्वारा हिंसा का प्रबल प्रतिरोध देखकर उनके द्वारा आपादित उत्सर्गापवाद शास्त्रों की विषयविभिन्नता का मानकर सोमादि कम को अशुद्धि से बचाने का एक नवीन प्रयास वाचस्पति मिश्र ने किया था। कथित दोनों शास्त्रों की कथंचित सम्पादित समानविषयता विरोधियों के समान मुस्विष्ट नहीं हो सकती थी। अतः मार्गान्तर का अनुसरण आवश्यक था किन्तु इस तथ्य का ध्यान में न रखकर आचार्य शंकर के अग्रानुयायी वाचस्पति मिश्र को अपशान्ति से अलङ्कृत करत आए हैं जबकि वास्तविक स्थिति यह है कि आचार्य वाचस्पति मिश्र ने जहाँ पर आचार्य शंकर से कुछ सादृश्य सरणि अपनाई वहाँ पर उन्होंने विरोधियों के सम्भार अभियोग से आचार्य शंकर के सिद्धान्तों को बचाने के लिए ही ऐसा किया है।

सन्दर्भ

१ A History of Indian Philosophy, Vol II, p 102

२ भामती, पृ० १६

३ वही, पृ० १८

४ वही, पृ० ३७

५. वही, पृ० ४८
 ६. वही, पृ० ७
 ७. वही, पृ० ४८८
 ८. वही, पृ० १८
 ९. वही, पृ० २६
 १०. वही
 ११. वही, पृ० ३७
 १२. वही, पृ० ४१
 १३. वही, पृ० ४५
 १४. वही, पृ० ६६
 १५. वही, पृ० ७३
 १६. वही
 १७. वही

१८. पूर्वपक्ष के प्रस्तुतीकरण एवं तदन्तर उसके निरस्तीकरण की आवश्यकता पर प्रकाश डालते हुए आचार्य शंकर कहते हैं—“ननु...स्वपक्षस्थापनमेव केवलं कर्तुं युक्तं, किं परपक्षनिराकरणेन परद्वेष करेण ? दाढमेवम्, तथापि महाजनपरिमृहीतानि महान्ति सांख्यदित्वाणि सम्यग्दर्शनापदेशेन प्रवृत्तान्युपलभ्य भवेत् केपाचिन्मन्द-मतीनामेतान्यपि सम्यग्दर्शनायोपादेयानोत्प्रेक्षा । तथा युक्तिगाढत्वसमवेन सर्वज्ञ-भाषितस्वाच्च श्रद्धा च तेषु, इत्यतस्तदसारस्तोपपादानाय प्रयत्नते ।

—शां० भा०, पृ० ४८७-८८, व० नू० २।२।१

१९. भामती, पृ० ५२३—५५८
 २०. वही, पृ० ५५९—५६४
 २१. वही, पृ० ४६४
 २२. वही, पृ० ३५

तुलनीय—“जाका गुरु भी आधला, चेला गुरा निरम ।

अधे अन्धा ठेलिया, दोन्यू कूप पटन्त ॥”

—कवीरदाम

तथा—“अधे अन्धा मिलि चले, दाहू बांधि फतार ।

कूप पड़े हम देखता, अधे अन्धा तार ॥”

—मन्त दाहू

भामती, पृ० ५०२

वही, पृ० ५६८

वही, पृ० ७४

वही, पृ० १२—१४, ५४—६४, ६४—६६, १०५—१०६, ११३—११५,

११७—१२०, १३८—१४५, १४६—१४८, १६५—१६८, २०१—२०३,

२२३—२२५, २३८—२४०, २८३—२८४, ३०१ इत्यादि

२७. वही, पृ० ७, ७४, १०५, १३६, १४२, ३३५, ३६८, ४३३, ४३५, ८८०, ९३२

इत्यादि

२८. वही, पृ० ८, ३७, ४०, ७१, ६०, ६५, १०७, १२६, १२८, १३४, १३८, १४६,
१५५, १६४, २११, ८८४ इत्यादि
२९. वही, पृ० ८, ५४ इत्यादि
- ३० वही, पृ० १४६
- ३१ वही, पृ० २७
३२. वही, पृ० ७६, १२८, ३०४, ३३७, ६०४, ६८७
- ३३ न्या० क०, पृ० २, अण्णामलै सस्करण, १६०७
- ३४ भामती, पृ० ५
- ३५ शाबरभाष्य, जै० सू० १।१।१
- ३६ श्लोक्वात्तिक, जै० सू० १।१।१, श्लो० स० १२
३७. हेतुविन्दुटीका, पृ० ३, गायकवाड ओरियन्टल सीरीज, १६४६
- ३८ शाकरभाष्य, ब्र० सू०, पृ० ७६
३९. जिन ग्रन्थों में वेद-शास्त्रों के सदिग्ध वाक्यों पर विशद विचार करते हुए कोई निर्णय दिया गया है, उन्हें अधिकरण ग्रन्थ कहते हैं। अधिकरण का अर्थ न्याय होता है जिसके ५ अंग माने जाते हैं—

“विषयो विशयश्चैव पूर्वपक्षस्तथोत्तरम्।

प्रयोजन सगतिश्चेत्यधिकरणं विदुः ॥”

अर्थात् किसी विवादास्पद विषय के सूचकवाक्य को विषयवाक्य कहते हैं। जैसे ‘यह आत्मा विचारणीय है’—इस प्रकार क विषय के बोधक वाक्य को विषयवाक्य कहा गया है। दूसरा अंग सशय माना जाता है अर्थात् प्रस्तुत विषय पर विरुद्धकोटिस्पर्शी अनवधारण (सशय) प्रकट किया जाता है, यह आत्मा विचारणीय है अथवा नहीं। तीसरा अंग पूर्वपक्ष या वादी द्वारा प्रस्तुत वाद होता है। चौथा अंग उत्तरपक्ष का होता है। प्रयोजन या सगति पाँचवाँ अंग है। मध्यस्थ या न्यायाधीश किसी पक्ष में निर्णय देता हुआ उसके प्रभाव या प्रयोजन का भी निर्देश किया करता है। अधिकरण ग्रन्थों की इस न्यायविचारणा का विकसित रूप राष्ट्रीय न्यायपालिका की कार्यप्रणाली है। नैयायिकों ने इसी न्याय शब्द को अपनाकर उसके प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय और निगमन जैसे अपने पृथक् पचास की सृष्टि की है, जिसका खण्डन करते हुए भीमासकों व बौद्धों ने न्यायसम्मत पाँच अवयवों के स्थान पर तीन या दो ही अवयव पर्याप्त माने हैं। कुमारिल भट्ट ने कहा है—

“पक्षतम केचित् द्वयमन्ये त्रय त्रयम्।

उदाहरणपर्यन्त यद् बोदाहरणादिकम् ॥”

—श्लोकवात्तिक

४० भास्करभाष्य, प्रारम्भिक श्लोक।

४१ बौद्धों ने मोक्षपद प्राप्त करने के लिए दो प्रकार के बन्धनों या आवरणों का तोड़ना आवश्यक दिखाया है। उनके दो आवरण हैं—क्लेशावरण और ज्ञेयावरण। अस्मिता, राग, द्वेष आदि क्लेशावरण कहलाते हैं। विषयविकल्प की रहस्यानभिज्ञता ज्ञेयावरण है। शरीर में मानसिक और भौतिक सन्तानतत्त्व से परे किसी आत्मा को

सत्ता मानने के कारण बनेशावरण उठ खड़े होते हैं । उनका उन्मूलन करने के लिए अनात्मवाद या नैरात्म्यवाद परम आवश्यक है । अतएव बुद्ध ने 'सर्वं अनत्ता अनत्ता' जैसे वाक्यों के साथ अपना धर्मचक्र प्रवर्तित किया था ।

४२. वाक्यपदीयकार ने सम्भवतः ऐसे ही छिद्रान्वेदी पण्डितमन्य लोगों के लिए लिखा है—

“यत्नेनानुमितोऽप्यर्थः कुणलैरनुमातृभिः ।

अभियुक्तैरैरभ्यैरभ्यर्थोपपाद्यते ॥”

—वाक्यपदीय, १।३४, उद्धृत भामती, पृ० ४४८

४३. “अनित्वाणुचिदुःखानात्मसु नित्यणुचिसुखात्मध्यातिरविद्या ।”

—पातञ्जलयोगसूत्र, २।५

४४. “दुःखजन्मप्रवृत्तिदोषमिथ्याज्ञानानामुत्तरोत्तरापाये तदभावादपवर्गः ।”

श्या० सू० १।१।२

४५. म्रियते हृदयग्रन्थिश्छिद्यन्ते सर्वसंज्ञयाः ।

क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन् दृष्टे परावरे ॥

—मुण्डक० २।२।८

४६. यथा पुष्करपलाशे आपो न शिलप्यन्ते, एवमेवविदि पाप कर्म न शिलप्यते ।

—छान्दो० ४।१५।३

४७. तमेतमविद्याकृमात्मानात्मनोरितरेतराध्यासं पुरस्कृत्य सर्वे प्रमाणप्रमेयव्यवहारा लौकिका वैदिकाश्च प्रवृत्ताः ।

—शां० भा०, पृ० ४०

४८. अध्यासभाष्य, पृ० १७-१८

४९. “यस्य च दुष्टं करण, यत्र च मिथ्येति प्रत्ययः, स एवासमीचीनः प्रत्ययः....”

—शावरभाष्य, १।१।५

५०. “अवसन्नोऽवमतो वा भासोऽवभासः । प्रत्ययान्तरवाधपनास्यावसादोऽवमानो वा ।”

— भामती, पृ० १८

५१. पंचपादिकाकार श्री पद्मपादाचार्य ने अर्थाध्यामपरक ही भाष्य की योजना की है—

“तत्र 'परत्र' इत्युक्ते अर्थात् परस्य अवभास (स्य) मानता सिद्धा । तस्य विशेषणं स्मृतिरूपत्वम् । स्मर्यंते इति स्मृतिः । असजायामपि अकर्तरि च कारके घटादीनां प्रयोगदर्शनात् । स्मर्यमाणरूपमिव रूपम् अस्य, न पुनः स्मर्यंत एव । स्पष्टं पुरोऽवस्थितत्वावभासनात् । पूर्वदृष्टावभास इति उपपत्तिः स्मृतिरूपत्वे । न हि पूर्वम् अदृष्टजतस्य श्रुतिमप्रयोगे रजतम् अवभासते । यतः अर्थात् तद्विषयस्य अवभासस्यापि इदमेव लक्षणम् उपेत भवति । कथम् ? तदुच्यते स्मृतेः रूपमिव रूपमस्य, न पुनः स्मृतिरेव । पूर्वप्रमाणविषयविशेषस्य तथा अनवभागकत्वात् । कथं पुनः स्मृतिरूपत्वम् ? पूर्वप्रमाणद्वारममुत्पत्त्वात् । न हि असम्प्रयुक्तावभासिनः पूर्वप्रवृत्त-तद्विषयप्रमाणद्वारममुत्पत्त्वमन्तरेण गमुद्भवः सम्भवति ।”

— पंच०, पृ० ३६-४२, मन्त्राग संस्करण, १९५८

५२. “न च विषयस्य समस्तगामर्थ्यस्य.....तस्मादमत्प्रकाशनशक्तिरेवास्याविद्येति—सांप्रतम्, यतो येयममत्प्रकाशनशक्तिविज्ञानस्य किं पुनरस्याः शक्यं, असदिति चैत्,

- किमेतत् कार्यमाज्ञोस्विदस्या ज्ञाप्यम् ..।" —भामती, पृ० २२, १।१।१
- ५३ "आत्मरूपातिरसतरूपातिररूपाति रूपातिरन्यथा ।
परीक्षकाणा विभ्रान्तौ विवादात् सा विविच्यते ॥"
—प्रारम्भिक श्लोक, विभ्रमविवेक, मद्रास, १९३२
- ५४ सर्वदर्शनसंग्रह, पृ० ७८-७९, चौखम्बा (हिन्दी) संस्करण, १९६४, भामती, पृ० २६
- ५५ वही, पृ० ६७-६८, संस्करण वही, भामती, पृ० २६
- ५६ "अन्यधर्मस्य = ज्ञानधर्मस्य रजनस्य । ज्ञानाकारस्येति यावत् । अद्याम अन्यथ =
बाह्ये । सौत्रान्तिकनय तावद् बाह्यमस्ति वस्तु सत्, तत्र ज्ञानाकारस्यारोप ।
विज्ञानवादिनामपि यद्यपि न बाह्य वस्तु सत्, तथाप्यनाद्यविद्यावासानारोपितमलोक
बाह्यम तत्र ज्ञानाकारस्यारोप ।" —भामती, पृ० २६
- ५७ (क) विज्ञप्तिमात्रमेवेदममदर्थाविभासनात् ।
यदवत् तैमिरिकस्यासत् केशोण्ड्रकादिदर्शनम् ॥१॥
—विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि, पृ० १
- (ख) न देशकालनियम सन्तानानियमो न च ।
न च कृत्यक्रिया युक्ता विज्ञप्ति र्यदि नार्थत ॥२॥
देशादिनियम सिद्ध स्वप्नवत् प्रेतवत् पुनः ।
सन्ताननियम सर्वे पूयतद्यादिदर्शनं ॥३॥
—विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि, पृ० २ व ३
- ५८ "रूपमेतद्वन्त्येके घोरूप वासनामयम्" —इष्टसिद्धि, पृ० ४०
- ५९ असत्त्वकास्ति न व्योमकुमुम न तद्योत्पितम् ।
अर्थ प्रकाशतेऽनो ध्रोस्तदाकारेति केचन ॥ —विभ्रमविवेक, पृ० १
- ६० न्या० वा० ता०, पृ० ८२-८३
- ६१ भामती, पृ० २६, प० ८—१४
- ६२ वही, पृ० २६ २७
- ६३ शा० भा०, पृ० १८—२७
- ६४ वाचस्पति ने न्या० वा० ता० टी० मे पृ० ८९—९१, १।१।२।१ मे अष्टातिपक्ष की
आलोचना की है ।
- ६५ भामती, पृ० २७ २८
- ६६ कल्पतरु, अष्टासभाष्य, पृ० २४
- ६७ 'तेन सर्वेषामेव परीक्षकाणा मतेऽयस्या-यधर्मकल्पनाऽनिर्वचनीयताऽत्रश्यभाविनीत्य-
निर्वचनीयता सर्वत-त्राविन्दोऽर्थ इत्यर्थे' —भामती, पृ० ३४
- ६८ स्वरूपेण मरीच्यम्भो मृषा वाचस्पते र्मतम् ।
अन्यथाहयानिरिष्टाऽस्यत्पन्मथा जगुहुर्जना ॥ —कल्पतरु, पृ० २४
- ६९ वाचस्पति मिश्र ने 'भामती के आरम्भ मे ही अविद्या को अनिर्वचनीय कहा है—
'अनिर्वच्यविद्याद्वितीयसविवक्ष्य...'
—भामती, पृ० १
- ७० "मिथ्याज्ञानम् = अष्टास" —वही, पृ० १६

७१. "तमेतमेवंलक्षणमध्यासं पण्डिता अवद्येति मन्यन्ते"

—शांकरभाष्य, पृ० ४०

७२. (क) "तदनेनान्ताः करपाद्यवच्छिन्नः प्रत्यगात्मा इदमनिदरूपश्चेतनः कर्ता भोक्ता कार्यकारणाविद्याद्वयाद्यारोऽहकारास्पदं संसारी सर्वानर्थसंभारभाजनं जीवात्मा इतरेतराध्यासोपादानः, तदुपादानश्चाध्यास इत्यनादित्वाद् बीजाकुरवन्नेतरेतराश्रयत्वमित्युक्तं भवति ।"

—भामती, पृ० ४५

(ख) "नाधिष्ठा ब्रह्माश्रया किन्तु जीवे"

—वही, पृ० १२६

(ग) "....जीवानामविद्या, न तु निरुपाधिनी ब्रह्मणः"

—वही, पृ० २३५.

७३. कल्पतरु, पृ० ३६६, १।४।११

७४. संक्षेपणारीरक, १।३।९

७५. वही

७६. "प्रपंचविभ्रम ईश्वरोपादानः"

—भामती, पृ० ३७८, १।४।३

७७. भामती, पृ० ३७८, १।४।३

७८. गरुड़ पुराण में भी कहा गया है—

"अनात्मन्यात्मविज्ञानमसतः सत्स्वरूपता ।

सुखाभावे तथा सौख्यं मायाऽविद्याविनाशिनी ॥"

७९. कल्पतरु, पृ० २३६, १।२।८

८०. शां० भा० ब्र० सू०, १।४।३

८१. "न यद्यं प्रधानवदविद्यां सर्वजीवेष्वेकमाचक्षुमहे, येनैवगुणालभ्येमहि, किञ्चित्प्रति-जीवं भिद्यते । तेन यस्यैव विद्योत्पन्ना तस्यैवाविद्याऽपनीयते न जीवान्तरस्य"

—भामती, पृ० ३७७-७८, १।४।३

८२. "अविद्यात्वमात्रेण चैकत्वोपचारोऽव्यक्तमिति चाध्याकृतमिति"

—वही, पृ० ३७८

८३. Vācaspati Mīśra on Advaita Vedānta, p. 207

८४. A History of Indian Philosophy, Vol. I, pp. 477-78

८५. भामती, १।४।३

८६. वेदान्तकल्पतरु, १।४।३

८७. वेदान्तपरिभाषा (आशुप्रबोधिनीव्याख्यासंवलित्ता), पृ० ६३-६४, रामायण यन्त्र-कलकत्ता, अकादम, १८१४

८८. श्रीवृत्तिप्रभाकर, पृ० ५०५-७, सस्ता साहित्य मुद्रणालय, अहमदाबाद, सन् १९५७

८९. "अज्ञानानुपहितं शुद्धचैतन्यमौषधः, अज्ञानोद्दहितं जीव इति वा मुदयो वेदान्त-मिद्धान्तः एकजीववादाद्यः । अममेव दृष्टिसृष्टिवादमाचक्षते ।"

—मिद्धान्तविभु, पृ० २३४, चौखम्बा संस्कृत सीरीज आफिम, बनारस, सन् १९२८

९०. नारायणी, पृ० २३४, संस्करण उपर्युक्त ।

९१. मनुस्मृति, १।५

विशेष—पवित्र वाइबल में लिखा है—

“And darkness was upon the face of the deep”

—Old Testament, Book I, Chapter I, p. 7. The Bible
Meditation League Edition, Columbus Ohio

६२ “यद्यपि महाप्रलय नाम्नात् करणादयः समुदाचरद्वुत्तय सन्ति, तथापि स्वकारणेऽ-
निर्वाच्यायामविद्याया लीना सूक्ष्मेण शक्तिरूपेण कर्मविश्लेषिकाऽविद्यावासनाभि
सटाबनिष्ठन्त एव । तथा च स्मृति — ‘आसौदिद तमोभूतमप्रजातमलक्षणम् ।
अप्रतर्क्यमविज्ञेय प्रमुत्तमिव सर्वत ॥’ इति । ते चावधि प्राप्य परमेश्वरेच्छाप्रचो-
दिता यथा कूर्मदेहे निलीनान्यगानि ततो नि सरन्ति, यथा वा वर्षापाये प्राप्तमृद्-
भावानि मण्डूकशरीराणि तद्वासनावासिततया घनासारावमकमुहितानि पुन-
र्मण्डूकदेहभावमनुभवन्ति. . .” — भामती, पृ० ३३३-३४, १।३।३०

६३ कल्पतरु पृ० ३३३, १।३।३०

६४ भामती, पृ० ६-१३

६५ सिद्धा-तलेशकार न अपनी कृति में वाचस्पति मिश्र की इस विशेषता को स्थान दिया
है। —इ० सिद्धान्त० २।८, ६

६६ शा० भा०, पृ० १२६-३०, १।१।४

६७ भामती, पृ० १३०, १।१।४

६८ ‘यद्यप्याकाशात् भूतमृष्टि, तथापि तेजोबन्धानामेव त्रिवृत्करणस्य विवक्षितत्वात्तत्र
तेजस प्रायम्यात्तेज प्रथममुक्तम् ।’ — भामती, पृ० १६८

६९ वेदान्तकल्पतरु, पृ० १६८

१०० ‘तासा त्रिवृत् त्रिवृत्मेकैका करवाणि’ — छान्दो० ६।३।३

१०१ तैत्ति० २।१

१०२ छान्दो० ६।३।३

१०३ भामती, पृ० १६८

१०४ छान्दो० ६।२।३

१०५ भामती, पृ० ४८१, २।१।३३

१०६ “अपि च नेय पारमाथिकी सृष्टिर्येनानुयुज्येत प्रयोजनम्, अपि त्वनाद्यविद्या-
निबन्धना । अविद्या च स्वभावत एव कार्यानुष्ठी न प्रयोजनमपेक्षते . . .” इत्यादि
पक्तियाँ । — भामती, पृ० ४८२, २।१।३३

१०७ साध्यकारिका, २१

१०८ बहो. २०

१०९ कल्पतरु, पृ० ४८२, २।१।३३

११०. माया से जगत् किस प्रकार घ्यक्त होता है, इस प्रसंग में, वाचस्पति मिश्र ने ‘ते
चावधि प्राप्य परमेश्वरेच्छा-प्रचोदिता यथा कूर्मदेहे निलीनान्यगानि ततो
नि सरन्ति, . . . तथा पूर्ववासनावशात् पूर्वसमाननामरूपाण्युत्पद्यन्ते’ (भामती,
१।३।३०)—ऐसा कहा है । ‘परमेश्वरेच्छाप्रचोदिता’ पद इस शका की जन्म दे

सकता है कि एक ओर तो वाचस्पति मिश्र सृष्टि को ईश्वर की इच्छा से प्रेरित कहते हैं, इच्छा निष्प्रयोजन नहीं होती, ओर दूसरी ओर सृष्टि में ईश्वरप्रयोजनता का खण्डन भी करते हैं, यह उनके सिद्धान्त में अन्तर्विरोध क्यों? वस्तुतः यहाँ विरोध नहीं है। इच्छा शब्द का प्रयोग कभी-कभी अनिच्छाव्यावृत्ति—तटस्थता के अभिप्राय से भी किया जाता है, यथा—‘ईश्वर की इच्छा से अमुक कार्य अमुक अवधि में पूर्ण कर लूंगा’। किसी व्यक्ति के कार्य के लिए ईश्वर क्यों इच्छा करेगा। यहाँ वक्ता का अभिप्राय है कि यदि ईश्वर तटस्थ रहा, कोई देवी विरोध न हुआ तो……। सम्भवतः यहाँ वाचस्पति को यही अर्थ अभिप्रेत रहा होगा। ‘परमेश्वरेच्छाप्रचोदिताः’ का अर्थ, इस प्रकार किया जा सकता है कि परमेश्वर की तटस्थता से प्रेरित होकर। अपनी इस दृष्टि को वाचस्पति ने ‘लोकवत्तु लीलाकौवलयम्’ ‘वैषम्यनैर्घृण्ये न……’ आदि सूत्रों की भामती में विस्तार से प्रस्तुत किया है। तटस्थता कैसे प्रेरित करती है, इसके उदाहरण लोक में अनेकत्र सुलभ है। यथा रेलवे प्लेटफार्म पर किसी का सामान गखा है। एक चोर आता है, सामान के पास खड़ा हो जाता है, चुराने की भावना से उसे छेड़ता है, पास में खड़े व्यक्तियों में से उसे कोई नहीं रोकता, सब तटस्थ रहते हैं, चोर की प्रेरणा मिलती है और सामान उठाकर चलता दनता है। इसी प्रकार किसी खेत के पास कोई व्यक्ति खड़ा है। एक गाय आती है, पहले हरे-भरे खेत की लिप्टा की दृष्टि से देखती है, फिर उस व्यक्ति की ओर। धीरे-धीरे आगे बढ़ती है, उस व्यक्ति की तटस्थता उसे प्रेरित करती है और वह खेत में घुसकर आनन्दपूर्वक फसल को खाने लगती है। इस प्रकार तटस्थता भी प्रेरित किया करती है।

१११. न निरोधो न चोत्पत्तिर्न वदो न च साधकः ।
न मुमुक्षु न मुक्त इत्येषा परमायता ॥

—गौटपादकारिका, माण्डूक्यो०, २।३२

११२. भामती, पृ० ६६-६८, १।१।३

११३. न्यायकणिका, पृ० २१५-१६

११४. ‘अवाणिवादी जनो ग्रहीता पश्यत्यक्षुः स शृणीत्यकर्णः ।

संवेत्ति चेद्यं न च तस्यास्ति वेत्ता तमाहुरग्नं पुरुषं महान्तम् ॥’

—श्वेता० ३।१६

११५. विधिविवेक, पृ० २२७

११६. ज्ञानश्रीनिबन्धावली, पृ० २२३

११७. न्या० मु० ५।१

११८. शक्तिग्रहण के उपायों की चर्चा इस प्रकार की गई है—

‘शक्तिग्रहण व्याकरणोपमानान् कोशास्तवानयाद् व्यवहारतश्च ।

शक्तिग्रहणोपाद विवेकं अदिति सान्निध्यसिद्धपदस्य वृद्धाः ॥’

—न्या० सि० मु० शब्द-खण्ड १

अर्थात् व्याकरण के द्वारा प्रकृति प्रत्यय का व्यवहार, उनके अर्थों का ज्ञान होता है। 'गोसदृशा गवय' जैसे उपमानवाक्यों के द्वारा गवय आदि पदों का शक्तिग्रह हुआ करता है। कोश से शब्दशक्ति का ज्ञान होता है, आप्त पुरुष के उपदेश से शब्दों का समग्रग्रहण होता है। लोकव्यवहार को देखकर भी शब्द का अर्थबोध होता है। प्रसिद्धार्थक पदों के समीप उच्चरित अप्रसिद्धार्थक पद का शक्तिग्रह प्रसिद्धार्थक पदों की सहायता से हो जाता है। कहीं पर वाक्य-शेष के द्वारा एव विवरणप्रथाओं के आधार पर भी शब्दों की शक्ति का ज्ञान हो जाता है।

११६ गी० सू० १।२६

१२० शास्त्र की परिभाषा करते हुए कहा गया है—

'कार्यबोधे यथा चेष्टा मिग हर्षादयस्तथा ।

विद्वबोधेऽप्यवतं व शास्त्रत्व हितशासनात् ॥'

—भामती, पृ० १३१

१२१ शा० भा०, पृ० ८८, १।१।२

१२२ तैत्ति० ३।१

१२३ ग्या० कु० ५।१

१२४ भामती, पृ० ८८, १।१।२

१२५ 'अन्याद्यस्य यत' इ० सू० १।१।२

१२६ मुण्डक० १।१।६

१२७ भामती, १।२।२१

१२८. कठ० २।२।६

१२९ ऋगु० ६।४७।१८

१३० (अ) "तत्त्वमिति विम्बस्थानीयब्रह्मास्वरूपता प्रतिविम्बस्थानीयस्य जीवस्योप-
दिश्यते ।"

—पञ्च० विव०, पृ० १०८

(ब) "जीव पुन प्रतिविम्बकल्प सर्वेषां न प्रत्यक्षचिद्रूपो नान्त करणजाड्ये-
नास्किन्दित । स चाह कर्तृत्वमात्मनो रूप मन्यते । न विम्बकल्पब्रह्मक-
रूपताम् । अतो युक्तस्तद्रूपावगमे मिथ्यापगम ।"

—पञ्च० विव०, पृ० १११

१३१ भामती, पृ० ७

१३२ मुण्डक० २।२।८

१३३ कल्पतरु, पृ० ३७६, १।४।३

१३४ छान्दोग्य० ६।१।४

१३५ परिमत, पृ० १५५, १।१।४

१३६ "रूपवद्वि द्रव्यमतिस्वच्छनया रूपवतो द्रव्यान्तरस्य तद्विवेकेन गृह्यमाणस्यापि
छाया ग्लौणोयात् चिदात्मात्वरूपो विषयी न विषयच्छायामुद्गाहयितुमर्हति ।"

—भामती, पृ० ७-८

१३७ "अ'भास एवैव जीव परमात्मनो जनसूर्यकादिबन् प्रतिपत्तव्य न स एव साक्षाद्,
नापि वरस्वन्तरम् । अतश्च यथा नैकस्मिन्नलसूर्यके कम्पमाने जलसूर्यकान्तर

१२०. भामती : एक अध्ययन

कल्पते, एवं नैकस्मिन् जीवे कर्मफलसम्बन्धिनि जीवान्तरस्य तत्सम्बन्धः, एवं अव्यतिकर एव कर्मफलयोः, इति ।”

—शां० भा०, पृ० ६२५-२६, ब्र० सू० २।३।५०

१३८. कल्पतरु, पृ० ६२३, २।३।४६

१३९. “निःश्वसितमस्य वेदा वीक्षितमेतस्य पंच भूतानि ।

स्मितमेतस्य चराचरमस्य च सुप्तं महाप्रलयः ॥”

—भामती मंगल, श्लोक संख्या २

१४०. कल्पतरु, पृ० ४

१४१. शाकरभाष्य, पृ० ७१०, ब्र० सू० ३।२।१६

१४२. “न तु सर्वगतवस्य निरवयस्य दिग्देशकालान्तरापक्रमणप्राप्तिलक्षणः प्रवेशः कदा-
चिदप्युपपद्यते”

—शां० भा० बृहदा० १।४।७

१४३. शां० भा०, ३।२।१६

१४४. भामती, पृ० ७-८

१४५. Vācaspati Mīśra on Advaita Vedānta, pp. 174—175

१४६. ब्र० प्रकृत शोध प्रबन्ध का चतुर्थ उन्मेष

१४७. बह्वी

१४८. (अ) पंच० विव०, प्रथम वर्णक, पृ० ३७, तृतीय वर्णक पृ० ५४३-४४, मद्रास
गवर्नमेण्ट संस्करण, १९५८

(ब) पंच० विव०, पृ० ५४५-४६

१४९. मी० सू० १।१।१

* कतुरीप्सिततमं कर्म—अष्टाध्यायी, १।४।४६

१५०. बृहदा० ४।४।२२

१५१. भामती, पृ० ६१

१५२. बृहदा० २।४।५

१५३. शां० भा० १।१।१, पृ० ६३

१५४. “तस्माद् यद्योक्तसाधनसपत्न्यनन्तरं ब्रह्मजिज्ञासा कर्तव्या”

—शां० भा०, पृ० ७५, १।१।१

१५५. परिमल, पृ० ६२, पंक्ति १—१०, ब्र० सू० १।१।१

१५६. भामती, पृ० ४६४, ब्र० सू० २।१।१५

१५७. चतुर्भ्यः छलु भूतेभ्यश्चैतन्यमुपजायते ।

किष्वादिभ्यः समेतेभ्यो द्रव्येभ्यो मदप्राप्तिवत् ॥”

—सर्वदर्शनसंग्रह, १।६-७, पृ० १० चौमन्वा संस्करण, १९६४

१५८. श्लो० वा० श्लोक सं० ११४, पृ० ७३

१५९. सांख्यकारिका ६

१६०. तत्त्वसंग्रह (पंजिका, पृ० ३१, बौद्धभारती ग्रन्थमाला, चाराणसी, १९६८

१६१. भामती, पृ० ४६४, ब्र० सू० २।१।१५

१६२. वात्स्यायनभाष्य, न्या० सू० ३।१।२४, ३।२।३६
 १६३ अनादिनिघन ब्रह्म शब्दतत्त्व तदक्षरम् ।
 विवर्तितैश्वर्याभावेन प्रक्रिया जगतो यत ॥” —भर्तृहरि, वाक्यपदीय १।१
 १६४ (अ) पञ्च० विव०, पृ० ४०३—४०६, ४५२, मद्रास गवर्नमेट्सस्करण
 (ब) शारीरकन्यायसंग्रह, सर्वाधिकारिकरण
 १६५ मुण्डक० २।२।८
 १६६ बृहदा० २।४।५
 १६७ भामती, पृ० ५५—५७, ५८, ६३३
 १६८ वेदान्तकल्पतरु पृ० २१८, १।१।२८
 १६९ “There is a tradition in Mabarashtra that Amalananda was no other than Parthasarathi Misra, the author of Sā-tradipikā in his earlier Āsrama Many slokas condensing the Pūrvapaksa and Siddhanta views of the Mimamsākas are identical in Śāstradīpikā and Kalpataru and this shows the probability of such identity”
 —Shri S Subraniam Shastri, Preface,
 Abhoga Madras Govt Edition
 १७०. “स्यादेतदेवम, यद्यथावबोधफला अध्ययनक्रिया स्यात् । सा ह्यधीयमानावाप्तिफल-
 त्वान् अक्षरग्रहणान्ता । अथाक्षरग्रहण निष्प्रयोजनमिति न तत्र पर्यवसान विधे,
 भवतु तर्हि सन्नूना गति । तदपि न, अक्षरेभ्य प्रयोजनवदर्थवबोधदर्शनात् । न
 तर्हि निष्प्रयोजनान्यक्षराणि । अत तत्पर्यन्तमध्ययन न निष्फलम् । अतोऽक्षर-
 ग्रहणादेव नियोगसिद्धे फलप्रयुक्त एवार्थावबोध । अपि चाक्षरग्रहणान्तो विधि-
 निष्प्रयोजन इति न सर्वत्र प्रयोजनवदर्थवबोधपर्यन्तता कल्पयितुमपि शक्यते,
 तत्रावश्य कल्पनीया अक्षरग्रहणान्तता ।” इत्यादि पक्तिर्या ।
 —पञ्च०, मद्रास गवर्नमेट्सस्करण, पृ० २२२-२३
 १७१ भामती, पृ० ४५-४६
 १७२ ब्र० सू० १।२।२६
 १७३ वेदान्तकल्पतरु पृ० २६४, ब्र० सू० १।२।२६
 १७४. भामती पृ० २६४, १।२।२६
 १ ५ शा० भा०, पृ० २६४, १।२।२६
 १७६ वेदान्तकल्पतरु पृ० २६५, १।२।२६
 १७७. ‘इतश्च परमेश्वर एव ‘दहरीऽस्मिन्तराकाश’ इत्युच्यते’
 —शा० भा० १।३।१७
 १ ८ वृत्तियो का विशलक्षण करते हुए कुमारिल भट्ट ने कहा है—
 “अभिधेयाधिनाभूते प्रवृत्ति लक्षणोच्यते ।
 लक्ष्यमाणगुणैर्योगाद् वृत्तेरिष्टा तु गौणता ॥” —तन्त्रकारिक, पृ० ३५४
 १७९ भामती, पृ० २६८
 १८० कल्पतरु, पृ० ६४६, २।४।१६

१८१. परामगोपपुराण, अध्याय १८

१८२. कल्पतरु, पृ० ६४६, २।४।१६

१८३. 'मन्त्रवर्ण' पद से प्रायः ऐसे मन्त्रों का उल्लेख किया जाता है जिनका प्रयोग कर्मा-
नुष्ठान-कालमें होता है एवं जो संहिताभाग में पाए जाते हैं। उनसे भिन्न वेद के
वाक्यों को केवल मन्त्र, पद या श्रुति आदि पदों से निश्चित करने की परम्परा चली
आती है।

१८४. कल्पतरु, पृ० १८१, १।१।१५

१८५. भामती, पृ० १८१-८२, १।१।१५

१८६. भा० भा०, पृ० ४६३, २।१।१५

१८७ उद्धृत भामती, पृ० ११८, १।१।४

१८८. "कारणस्य भावः सत्ता चांपलम्भश्च तस्मिन् कार्यस्योपलब्धे भविष्यति । एतदुपतं
भवति—विषयपद विषयविषयिपर, विषयिपदमपि विषयिविषयपर तेन कारणो-
पलम्भभावयोरुपादेयोरुपलम्भभावादिति सूत्रार्थः सपद्यते ।"

—भामती, पृ० ४६३, २।१।१५

१८९ ब्रह्मसूत्रार्थकरभाष्यवार्तिक, भाग ३, पृ० ४६४, २।१।१५

—कलकत्ता संस्कृत सीरीज, संस्करण, १९४१

१९०. (अ) तर्कभाषाकार ने परमाणु की परिभाषा इस प्रकार की है—“यदिदं जालं
सूर्यमरीचिस्थ सर्वतः सूक्ष्मतमं रज उपलभ्यते तत्...द्व्यणुकार्थं द्व्यर्थं...
यस्तु द्व्यणुकारम्भकः स एव परमाणुः । स चानारब्ध एव ।”

—तर्कभाषा, पृ० १८३, चौखम्बा संस्करण, १९६३

(ब) मनु ने त्रसरेणु का लक्षण इस प्रकार किया है—

‘जालान्तरगते भानौ यत्सूक्ष्मं दृश्यते रजः ।

प्रथम तत्प्रमाणानां त्रसरेणुं प्रचक्षते ॥

—मनु० ८।१३२, चौखम्बा संस्करण, १९६५

१९१. “केवलात्मगम्येऽर्थे स्वतन्त्रतर्कविषये न...तर्कः प्रवर्तनीयः...। शुष्कतर्को हि स
भवत्यप्रतिष्ठानात् ।

तदुक्तम्—‘यत्नेनानुमितोऽप्यर्थः कुशलीरनुमातृभिः ।

अभियुक्ततरैरन्वैरन्वर्थवोपपाद्यते ॥’ इति ।

—भामती, पृ० ४४८, २।१।११

१९२. काठ० १।२।६

१९३. मुण्डक० २।२।१०

१९४. कुमारिल भट्ट ने प्रबलप्रमाणसमर्थित दुर्बल प्रमाण को भी पर्याप्त चलशाली माना
है। उन्होंने कहा है—

अत्यन्तप्रबलवन्तोऽपि पौरजानपदा जनाः ।

दुर्बलेरपि ब्राह्मन्ते पुरुषे पायिवाधितैः ॥

—तन्त्रवार्तिक, पृ० ८४१, आनन्दाश्रम, पूना, १९४६

१६५ कल्पतरु, पृ० ६४६ २।४।१६

१६६ वही, पृ० ८१६, ३।३।३३

१६७ निवृत्तिप्रकारस्तु—'प्रतिषेधा अनात्मनोऽप्यात्मलक्षणता यता ।

आत्मप्रमितिसिद्धयर्थं स्यात्सन्त्यभ्रुतस्थले ।'

—कल्पतरु, पृ० ८१६, ३।३।३३

१६८. भामती, पृ० ८१६, ३।३।३३

१६९ वही, पृ० ८२०

२०० "यथा जामदग्न्येऽह्नीने पुरोडाशिनोपपमत्सु चोदितासु परोडाशप्रदानयन्त्राणाम्
'अग्नेर्वैहोत्र वेरध्वरम्' इत्येवमादीनामुद्गातृवेदोत्पन्नामप्यध्वर्युभिरभिसम्बन्धो
भवति । अध्वर्युकर्तृत्वात्पुरोडाशप्रदानस्य, प्रधानतन्त्रत्वाच्चाङ्गानाम् । एवमि-
हापि . . . ।"

—शांकरभाष्य, पृ० ८२०, ३।३।३३

२०१ शा० भा०, २।४।६

२०२ भामती, २।४।६

२०३ शा० भा०, ३।३।६

२०४. भामती, ३।३।६

२०५ शा० भा० ४।२।४-५

२०६ भामती, ४।२।४-५

२०७ छान्दोग्य० ५।१०।५

२०८ शा० भा०, पृ० ६७८, ३।१।२३

२०९ वही

२१०. भामती, पृ० ६७८, ३।१।२३

२११ वही, पृ० ६७६, ३।१।२३

२१२. 'अध्याहारोऽभ्रुताक्षेप' इस कोश के अनुसार सूत्रों में अभ्रुत पद के प्रक्षेप का नाम अध्याहार होता है । अध्याहार की प्रथा यद्यपि श्रेष्ठ नदी समझी जाती, अध्याहार के बिना शबरस्वामी ने अपने सूत्रकार जैमिनि महर्षि की प्रशंसा करते हुए कहा है—'लोके येष्वर्थेषु प्रतिद्वानि पदानि, तान्येव सति सम्भवे । सूत्रेष्वगन्तव्यानि अतो न अध्याहारादिभिः कल्पनीय एवामर्थं ।' अर्थात् हमारे महर्षि जैमिनि ने लोकप्रसिद्ध पदगुम्फन के द्वारा ऐसे सूत्रवाक्यों का निर्माण किया है जिसे अध्याहार, व्युत्पत्ति, विपरिणाम आदि की आवश्यकता नहीं पड़ती, केवल सूत्रप्रथित अपने पदों के द्वारा ही प्रायः पूर्वविवक्षित अर्थ का लाभ हो जाता है, तथापि यह सुकरता और सुलभता वही तक है जहाँ तक सम्भव हो । इसीलिए शबरस्वामी ने 'सति सम्भवे' कहा । सम्भव न होने पर अध्याहार आदि करना ही पड़ता है । स्वयं शबरस्वामी एव उनके पूर्ववर्ती वृत्तिकार भगवान् उपवप का अध्याहार के द्वारा सूत्रार्थ करने पड़े हैं, जैसे 'तस्य निमित्तपरीटि' (जै० सू० १।१।३)— इस सूत्र में 'न कार्या' पद का अध्याहार करके अर्थ करना पड़ा है कि धर्म के गमक प्रमाण की परीक्षा करने की आवश्यकता नहीं है ।

२१३. सांख्यकारिका में ईश्वरकृष्ण ने कहा है—

“रूपादिषु पचानामालोचनमाश्रियते वृत्तिः” —सां० का० २८

अर्थात् ५ ज्ञानेन्द्रियों का व्यापार रूपादि विषयों की सामान्य आलोचना या ज्ञान को उत्पन्न करना है। उस ज्ञान के विषय में ‘अहता’ आदि विशेष भावों का योग अन्तःकरण के द्वारा होता है।

२१४. भामती ६४६, २।४।१६

२१५. कथित पुनरुक्ति का उद्भावन करने के ही कारण कल्पतरुकार ने भामती व्याख्या को भाष्य का वार्तिक मानने में गर्व का अनुभव किया है, जैसाकि पहले कहा जा चुका है।

२१६. कल्पतरु, पृ० ६४८-४९, २।४।१८-१९

२१७. परिमल, पृ० ६४९, २।४।१९

२१८. शां० भा०, पृ० ६८५, ३।१।२५

२१९. कल्पतरु, पृ० ६८३-८४, ३।१।२५

२२०. भामती ६८४, ३।१।२५

२२१. शां० भा०, पृ० ६८५, पंक्ति १ से ३, ब्र० मू० ३।१।२५

२२२. भामती, ३।१।२५

२२३. वही

२२४. कल्पतरु परिमल, पृ० ६८४, ३।१।२५

२२५. सां० का० २

२२६. सांख्यप्रचनभाष्य, १।६, भारतीय विद्या प्रकाशन, १९६६

२२७. “तस्माद् यास्याम्यहं तात दृष्ट्वेमां दुःखसन्निधिम् ।
श्रेयिधर्ममघर्ममाद्यं किं पापफलसन्निभम् ॥”

—मार्कण्डेय पुराण, १०।३२

२२८. सांख्यतत्त्वको०, कारिका २

२२९. यो० मू०, माघनपाद, ३१

२३०. मनु०, ४।२२

२३१. श्रीमद्भागवतम्, १।८।५२

२३२. अन्ययोग०, ११

२३३. “अथ योज्यं न हिंस्यात् सर्वा भूतानि इत्यादिना हिंसानिषेधः स जीवसृष्टिको मार्गः । सामान्यतो विधिस्त्वर्थः । ततश्चापवादोऽसृष्टस्य बाधितत्वान्न श्रोतो हिंसाविधि-
दोषाय । उत्तमर्गापवादोऽपवादो विधि बंलीयानिति न्यायात् । भवतामपि हिं न
त्वत्वेकान्तेन हिंसा-निषेधः । ततस्कारणज्ञाते पृथिव्यादिप्रतिषेधनामनुज्ञानात् ।
स्नानाद्यसंस्तरे आश्रकर्मदिग्रहणभणनाच्च । अपवादं च यानिकी हिंसा देवतादि-
श्रोतेः पुण्डालम्बनत्वाद् इति परमापाङ्क्य स्तुतिकार आह । नोत्सृष्टमित्यादि ॥”

—स्याद्वादमञ्जरी, पृ० ७०, धर्मार्थ संस्करण, १९३३

२३४. मुक्तिदीपिका, पृ० १८, कारिका २, कलकत्ता संस्करण, १९३८

आलोचन-भगिमा

(अ) 'भामती' के आलोच्य मतवाद

जिस प्रकार एक कुशल भाली अपने उपवन में पूर्वारोपित द्रुम के संरक्षण तथा नवीन बाल-पादप के निर्बाध संवर्धन के लिए अनावश्यक व क्षतिकारक घास-फूस को उखाड़ बाहर करता है—क्योंकि वह जानता है कि यदि वह ऐसा नहीं करेगा तो उसके प्रिय उपवन का सौंदर्य तो विकृत होगा ही होगा, साथ ही साथ उसके बत्सल द्रुमों को वे अनावश्यक झाड़ियाँ चारों ओर से आच्छादित कर क्रमशः निष्प्राण कर देंगी, इसी प्रकार किमी एक विशिष्ट दार्शनिक सम्प्रदाय में आस्था रखने वाला कुशल मनीषी उस सम्प्रदाय विशेष के पूर्वागत सिद्धान्तों की रक्षा तथा अपने द्वारा प्रदत्त मान्यताओं के अबाध सम्पोषण के लिए अन्य सम्प्रदायों के द्वारा किये गये आक्षेपों तथा विपरीत स्थापनाओं का उन्मूलन करना अनिवार्य समझता है। आचार्य वाचस्पति मिश्र की इस कुशलता के दर्शन हमें 'भामती' में स्थान-स्थान पर होते हैं। अद्वैतवेदान्त के सुरम्य उपवन को उन्होंने अत्यन्त सावधानतापूर्वक संरक्षण प्रदान किया है तथा इसके लिए वैदिक एवं अवैदिक—दोनों सम्प्रदायों के विरोधी वक्तव्यों का आमूलोच्छेदन किया है। चार्वाक, जैन, बौद्ध, न्याय-वैशेषिक, सांख्ययोग और भीमासा—इन वेदान्तेतर सम्प्रदायों को तो उन्होंने अपने आलोचन-शर का लक्ष्य बनाया ही, अपने (वेदान्त) वेम के एक वेमुदे आलाप, आचार्य भास्कर के आक्षेप-संकीर्तन को भी उन्होंने मौनावलम्बन के लिए बाध्य कर दिया।

यहाँ आचार्य वाचस्पति मिश्र द्वारा उक्त दिशा में की गई गतिविधियों का एक संक्षिप्त-विवरण प्रस्तुत करने का प्रयास किया जा रहा है।

(१) लौकायतिकमत-समीक्षा

परिदृश्यमान जगत् का तात्त्विक विवेचन, भले ही किसी भी दृष्टिकोण से किया गया हो, दर्शनशास्त्र के अध्ययन का एक मुख्य विषय रहा है। एक विज्ञानु दार्शनिक यदि वह अपने अध्ययन, अन्वेषण में सत्यनिष्ठ, धैर्यशील, जागरूक एवं वस्तुस्थिति-ग्रहण में समर्थ है तो क्रमशः स्थूल से सूक्ष्म, सूक्ष्मतर तथा सूक्ष्मतम तत्त्व की ओर बढ़ता ही है, उसकी दृष्टि प्रपञ्च के बाह्य कलेवर पर ही न अटक कर, स्थूल आवरण को

भेद कर वास्तविकता के दर्शन करना चाहती है।^१ किन्तु इस दिशा में वह वहाँ तक बढ़ पाता है जहाँ तक कि उसकी विचार-शक्ति उसका साथ देती है; और यह एक मनोरंजक तथ्य है कि उस सीमा तक प्राप्त निष्कर्ष को ही वह अन्तिम, सूक्ष्मतम एवं परमतत्त्व घोषित कर देता है, उससे आगे बढ़ने को वह तैयार नहीं होता। अभिप्राय यह है कि दृश्यमान व प्रस्तुत वस्तु के विषय में जिज्ञासा प्रत्येक सामान्य व्यक्ति को होती है तथा उस जिज्ञासा के समाधान की सूक्ष्मता या स्थूलता उस व्यक्ति की विचार-शक्ति पर निर्भर करती है। यह भी एक कारण है कि जगत् की वास्तविकता के सम्बन्ध में दार्शनिकों के विचार परस्पर भिन्न हैं और कहीं-कहीं तो परस्पर-विरोधी भी हैं। 'एकं भद्रं विप्रा बहुधा वदन्ति' (ऋग्वेद १।१६।४।६६)—यह मधुर गीतिका भी इस वैभिन्य या विरोध को सुपुष्टि प्रदान नहीं कर सकती क्योंकि यहाँ कवन-पद्धतियाँ 'बहु' नहीं हैं, द्रष्टाओं के 'सत्' ही 'एक' न होकर 'बहु' हैं।

इसी परिप्रेक्ष्य में जब हम भारतीय दर्शन के पृष्ठों को उलटते हैं तो हमें प्रपंच की अनेकस्तरीय तथाकथित वास्तविकता के दर्शन होते हैं। इनमें सर्वाधिक स्थूल स्तर लौकायतिक या लोकायत^२ मत का है। इसी का अपर नाम चावार्क^३ मत भी है। यह एक अत्यन्त ही स्थूलबुद्धि-वर्ग का दर्शन है। जो मानने दिखार्ह देता है, वही एक मात्र मत् है, उससे परे विचारने की आवश्यकता नहीं, अतः देहातिरिक्त आत्मा या परमात्मा को मानने की आवश्यकता नहीं है,^४ पुनर्जन्म नाम की कोई वस्तु नहीं है,^५ वैदादि शास्त्र चंचकों के प्रलाप हैं,^६ और जिस प्रमाण के आधार पर हम सत्य का दर्शन करते हैं, वह भी एकमात्र प्रमाण, प्रत्यक्ष ही है।^७

किन्तु इस रीति ने किया गया प्रपंच का मतही 'तात्त्विक' विवेचन अपना समस्त जीवन दार्शनिक-शंका-समाधान को अर्पित करने वाले ज्ञानबुद्ध आचार्य वाचस्पति को संगत व रुचिकर प्रतीत न हुआ। अतः उन्होंने अवसर मिलते ही लोकायत मत की व्यवस्था को छिन्न-भिन्न करना प्रारम्भ कर दिया। वैसे तो उन्होंने इस मत की आलोचना प्रायः अपने सभी निबन्धों में की है^८ किन्तु 'भामती' में सूत्रकार और भास्कर का दल पाकर विशेष रूप से लौकायतिक मत का निराकरण किया है। आत्मा नाम की वस्तु है और अरीरादि से उसका व्यतिरेक मिट्ट होता है, व्यवस्थित रूप से इस तथ्य की सिद्धि करने के लिए जिन प्रत्यक्षातिरिक्त प्रमाणों के आधार पर आत्मा के चैतन्य का दृढ़ समर्थन किया जाता है, उन प्रमाणों की प्रामाणिकता की भूमि को मुदृढ़ बनाने के लिए वाचस्पति मिश्र ने भाष्य की पातनिका में चावार्क को यह मानने के लिए बाध्य कर दिया है कि प्रत्यक्षातिरिक्त अनुमानादि प्रमाण भी उसे मानने पड़ेंगे, नहीं तो व्यवहार नहीं चल सकता। मनुष्य क्या, पशुओं का भी व्यवहार अनुमानादि पर आश्रित होता है, मने ही वह अनुमानादि की परिभाषा ने श्रमिन्न न हो। ह्ये-ह्ये धाम हाय में लिए अपनी ओर वृत्तं ह्ये व्यक्ति की ओर गी भाग कर आ जाती है और हाय में उच्छ्रय लिए, क्रोधाविष्ट, वद्वयुते ह्ये नौकर को देखकर उससे दूर भाग जाती है। क्यों गुना होता है? लौकायतिक यदि गम्भीरता से सोचे तो उसे ज्ञात हो जायगा कि गौ ने अनुमान से पूरा काम किया है। उसकी प्रवृत्ति-निवृत्ति देखकर सामान्य व्यक्ति

भी यह समझ सकता है कि उसे इष्टानिष्टमाधनता का पूर्णतया ज्ञान अनुमान के बल पर ही जाता है। चाहे किमी अनभिज्ञ सशयायु प्रतिपक्षी को अपना तात्त्विक वक्तव्य देकर उसे अपना सिद्धांत मनवाने के लिए वाध्य करना चाहता है। अतः उसे भली प्रकार यह निश्चय है कि हमारा वक्तव्य प्रतिपक्षी के अज्ञान और सशय को दूर करने में मक्षम है। प्रतिपक्षी के हृदयतल पर निहित सशय और अज्ञान का प्रत्यक्ष चात्राकं नहीं कर सकता, उसका ज्ञान उसे कैसे हुआ? कहना होगा—अनुमान या अर्थापत्ति के द्वारा। अनुमान और अर्थापत्ति यदि प्रमाण नहीं तब उनके आधार पर किसी प्रकार के निर्णय तक नहीं पहुँचा जा सकता। अतः प्रत्यक्षातिरिक्त अनुमानादि प्रमाणों को अस्वीकार नहीं किया जा सकता।

देहातिरिक्त आत्मा नहीं है, इस लौकिक मान्यता का खण्डन करते हुए वाचस्पति मिश्र कहते हैं^{१०} कि चैतन्य, इच्छा, द्वेष आदि विशेष गुणों द्वारा आत्मा का अनुमान एवं आध्यात्मिक उपदेशवाक्यों के द्वारा आत्मा का प्रमावोध अवसर मानना होगा। चैतन्य आदि धर्म पृथ्वी आदि चार भूतों के या भौतिक बनेवर के है—यह कहना भी सम्भव नहीं, क्योंकि शरीर के धर्म गौरता आदि तब तक रहेंगे जब तक शरीर की सत्ता है, किन्तु मृतावस्था में शरीर के रहने पर भी चैतन्यादि धर्म उसमें नहीं रहने। अतः वे शरीर के गुण कैसे हो सकते हैं? पलत शरीरगुणों से वैधर्म्य उपलब्ध होने के कारण सहज में ही यह अनुमान किया जा सकता है कि चैतन्य आदि शरीर के धर्म न होकर अन्य किमी के धर्म हैं। जैसे घट के रहने पर भी घट का नीलरूप उसे छोड़ देना है, इसी प्रकार शरीर के रहने पर भी उसका चैतन्य गुण उसे छोड़ सकता है—यह नहीं कह सकते क्योंकि घट के पार्थिव होने में पाकज प्रक्रिया के कारण घटमत्ताकाल में नीलगुण के न रहने पर भी शरीर में इस प्रक्रिया की प्रभाव नहीं माना जा सकता क्योंकि चैतन्य पाकज गुण नहीं है। चात्राकं तर्क परसुत करता है कि शरीर केवल पृथ्वी का कार्य नहीं अपितु पृथ्वी आदि चार भूतों का कार्य है और चैतन्य उनकी सम्मिलित प्रक्रिया का फल है, जैसे मदशक्ति कुछ द्रव्यों के सम्मिश्रण का फल है^{११}। यह तथ्य सुनिश्चित है कि कुछ द्रव्यों के सम्मिश्रण से मादकता समुद्भूत हो जाती है किन्तु मादकता उस तत्त्व के प्रत्येक अंश में पायी जाती है। इस प्रकार यदि शरीर में चैतन्य का संचार माना जाय तो शरीर के प्रत्येक अवयव में चैतन्य की सत्ता माननी होगी। प्रत्येक अवयव में चैतन्य की सत्ता माननी होगी। प्रत्येक अवयव की चेतन मानने पर एक शरीर में अनेक चेतनों के होने से उन अनेक चेतनों की एकवाक्यता नहीं होगी, अतः यदि एक चेतन शरीर की मन्त्रिय बनाना चाहता है तो हो सकता है दूसरा चेतन उमी समय उसे (शरीर को) निष्क्रिय बनाना चाह, एक चेतन उसे पूर्व दिशा की ओर संचालित करना चाहता है तो दूसरा उसे पश्चिम या अन्य किसी दिशा की ओर ले जाना चाहे, ऐसी दशा में उस शरीर की स्थिति क्या होगी, क्या वह किमी भी कार्य को करन में समर्थ हो सकेगा? यह तथ्य भी वास्तविक है कि अनेक शिल्पियों के द्वारा एक भवन का निर्माण, वादक, गायक, नर्तक आदि अनेक व्यक्तियों के मण्डल के द्वारा एक रमान्मक गीत वस्तु का आविष्कार एवं अनेक पिपीलिकाओं के द्वारा एक निश्चित

दिशा में अपने खाल का संवहन देखकर अनेक चेतनों की एकवाक्यता में सन्देह प्रकट नहीं किया जा सकता तथापि उन अनेक चेतनों में एकरूपता की प्रवृत्ति लाने वाला कौन है ? इस सत्य की यदि गवेषणा की जाय तो स्पष्ट हो जाता है कि वह तत्त्व वही है जिसे दूसरों की प्रवृत्ति, दूसरों की समीहा, दूसरों के ध्येय का भली प्रकार ज्ञान है और उनके अनुसार अपने को ढालने की क्षमता है। यह क्षमता जटमात्र निस्तत्त्व पापाणखण्डों में, सूखी लकड़ियों में नहीं पायी जाती। अतः शरीर, इन्द्रिय, मन, प्राण से अतिरिक्त वह एक चेतन्य तत्त्व अवश्य मानना होगा जो कि इनमें से किसी का धर्म नहीं, गुण नहीं, वह एक स्वतन्त्र अविष्टान है जिसके विशाल वक्षःस्थल पर विश्व का विस्तृत स्थावर-जंगम जगत् अपने-अपने व्यवहार में संलग्न है। वह सर्वाधिष्ठान चेतन पुरुषतत्त्व है, तैयिकों ने उसे जीव, आत्मा, पुरुष, पुद्गल आदि शब्दों से निदिष्ट किया है।

बौद्धमत-समीक्षा

वैदिक दर्शन-सम्प्रदायों में सबसे अधिक सशक्त स्थिति बौद्धमत की है। इसकी दुर्धर्ष शक्ति का ईमीत्यात् से अनुमान किया जा सकता है कि यह एकाकी ही विगत दो हजार वर्ष से भी अधिक समय से वैदिक मतावलम्बियों को नाकों चने चवाता चला आ रहा है। वैदिक आचार्यों में यद्यपि परस्पर भी छुटपुट झटपें होती ही रहती थी किन्तु उन सबके प्रवल प्रहारों का केन्द्रबिन्दु बौद्ध दर्शन ही रहा है। भवर स्वामी, कुमारिन भट्ट तथा प्रभाकर जैसे प्रबुद्ध मीमांसकों ने बौद्धों पर काम-काम कर प्रहार किए। अष्टम शताब्दी तक के न्यायाचार्यों में उद्योतकर ने उन्हें (बौद्धों को) दवाने का पूर्ण प्रयास किया किन्तु उन्हें स्वयं ही नेने के देने पड़ गए और इतिहास साक्षी है कि उनकी जरती गौओं को बचाने के लिए वाचस्पति मिश्र को परिश्रम करना पड़ा।

उधर अद्वैत वेदान्त में शंकराचार्य से पूर्व कोई ऐसा प्रवल व्यक्तित्व आविर्भूत नहीं हुआ था जो तथागतमतावलम्बियों को चुनौती दे सके।¹² शंकर तक आते-आते अण्यघोष, नागार्जुन, असंग, वसुवन्धु, दिङ्नाग, चन्द्रकीर्ति, धर्मपाल, ईश्वरसेन, धर्मकीर्ति, शान्तरक्षित, कमलगील आदि बौद्धमतानुयायी अपने सम्प्रदाय को अत्यन्त सुदृढ़ एवं मजल स्थिति प्रदान कर चुके थे। फिर भी आचार्य शंकर ने यथावसर उसके निराम में कोई कयर उछा न रखी—'मर्धवेनाशिकरादान्तो नतरामपेक्षितव्य इतीदमिदानीभुपपादयमः।'¹³ जो भर कर कोसने के पण्चात् भी चलते-चलते भी उसे बुरा-भला कह गये—'कि बहुना ? सर्वप्रकारेण यथा यथाज्यं वेनाशिकसमय उपपत्ति-मत्त्वाय परीक्ष्यते, तथा तथा शिकताकूपवद् विदीयंत एव। न काञ्चिदप्यत्रोपपत्ति पश्यामः। अतश्चानुपपन्तो वेनाशिकतन्त्रव्यवहारः। अपि च बाह्यार्थविज्ञानानूयवाद्यमित्यन्तरचिरुद्धमुपदिशता मुगतेन स्पष्टीकृतमात्रनोऽमश्वद्वप्रनापित्वं, प्रद्वेषो वा प्रजामु चिगद्धार्यप्रतिपत्या विमुहोऽबुद्धिमाः प्रजा इति। सर्वथाप्यनादरणीयौज्यं मुगत-समयः श्रेयस्कामैरित्यभिप्रायः।'¹⁴

किन्तु दो संयोग ऐसे थे जिन्हें आने वाले आचार्य उपेक्षित न कर सके। प्रथम

सभ्य यह था कि बौद्धों का एक शिविर विज्ञानाद्वैतवादी था और शकर ब्रह्माद्वैतवादी थे। द्वितीय सभ्ये यह था कि जून्यवादियों ने शुक को ऐसा तत्व माना था जो चतुष्कोटि—(सत्, असत्, मदसत्, न सन्नासत्)—विलक्षण, अनिर्वचनीय है—

न सन्नासन् न सदसन्न चाप्यनुभयात्मकम्
चतुष्कोटिविनिर्मुक्त तत्त्व माध्यमिका विदुः ॥^{१४}

इधर शकराचार्य ने भी ब्रह्म की शक्ति भाषा को कोटिचयशब्द अर्थात् मत् अमत् व सद-मन तीनों की सीमा से बाहर, अनिर्वचनीय कहा है—

सन्नाप्यसन्नाप्युभयात्मिका नो ॥^{१५}

इन्हीं दो बातों के कारण आचार्य शकर को कुछ आचार्यों ने सभ्य की दृष्टि से देशना प्रारम्भ कर दिया और कहना आरम्भ कर दिया कि यह तो वेदान्तियों के परिघान में कोई बौद्ध आधुमा है तथा इस प्रकार शकर को बौद्धमतवादी मानना क आक्षेप से लाद दिया गया।^{१६}

अब शकर के अनुयायियों, विषयकर शाकरभाष्य के व्याख्याकारों का यह नैतिक कर्तव्य हो गया था कि अपने आचार्य की उक्त घोर कलक से बचाएँ, ऐसा करना इसलिए भी आवश्यक था कि शकर के व्यक्तित्व के साथ-साथ अद्वैतवेदान्तसम्प्रदाय को भी वैदिक आचार्यों की मण्डली में सशक्त, ज्ञेयापूर्ण एवं हीन दृष्टि से देखे जान का डर था। इसलिए वाचस्पति मिश्र ने बौद्धों के उन्मूलन में अपनी अनुभवों प्रतिभा को विनियोजित कर दिया। वैसे आचार्य वाचस्पति अपने इस बौद्धविरोधी अभियान को 'भामती' की रचना से पूर्व ही प्रारम्भ कर चुके थे,^{१७} किन्तु 'भामती' में अपनी सम्पूर्ण शक्ति से बौद्धों पर आक्रमण कर दिया, तभी तो अपने आचार्य एवं मान्य सम्प्रदाय की वैदिकता की व रक्षा कर सकते थे। वाचस्पतिकृत बौद्धमत-समीक्षा के कुछ उदाहरण यहाँ प्रस्तुत किये जा रहे हैं।

योगाचार एवं द्वैत मत की आलोचना

द्वैतवादियों ने प्रतीयमान प्रपञ्च को सत्य सिद्ध करने की चेष्टा की है। आत्मा में कर्तृत्व, भोक्तृत्व आदि प्रतीयमान होने के कारण सत् व वास्तविक सिद्ध हो रहे हैं। इस प्रकार जीव और ब्रह्म के मध्य की छाई गहरी होनी देखकर वेदान्तियों ने यह कहना आरम्भ किया कि शुक्ति-रजत, रज्जु-सर्प जैसे पदार्थ भी प्रतीयमान हैं किन्तु सत्य नहीं,^{१८} अतः प्रतीयमानत्वमात्र वस्तुसत्ता सिद्ध करने के लिए पर्याप्त नहीं। ऐसे अवसर पर वेदान्तियों ने योगाचार को तर्क-प्रणाली से काम लेना आरम्भ किया और लकावतार-सूत्र की विज्ञप्तिमात्र के साधक अक्षुरा को पन्नवित्त करना आरम्भ किया। इस प्रकार द्वैतवादी तो पराम्त हो गये किन्तु वेदान्त के महारथी एक अवाच्छनीय दिशा की ओर अग्रसर हो गये। योगाचारभूमि पर अद्वैतवेदान्त के बढ़ते चरण देखकर वाचस्पति मिश्र को चिन्ता हुई और उन्होंने मार्गाविरोध खड़ा कर दिया तथा ब्रह्माद्वैत और विज्ञानाद्वैत

की सीमाओं का विश्लेषण आरम्भ कर दिया। उस समय के लिए यह एक परमावश्यक आदर्श प्रक्रिया थी। इसके लिए कतिपय अद्वैतवादियों ने भी वाचस्पति मिश्र को कुछ भला-बुरा कह डाला किन्तु उसकी चिन्ता किये बिना उन्होंने विज्ञानाद्वैतवादियों का उन्मूलन आरम्भ कर दिया।

विज्ञान में बाहर वस्तु की कोई सत्ता नहीं, वह असत् मात्र है—इस मिद्धान्त को ही 'आत्मख्याति' नाम से अभिहित किया जाता है। इस मिद्धान्त का निराकरण अख्यातिवादी ने किया। "आत्मख्यातिवादियों के वक्तव्य पर प्रश्न उठाया गया कि ग्राह्य जगत् यदि अत्यन्त असत् है, तब उसका भान कैसे होता है और उसका भामक कौन है? उत्तर मिला कि विज्ञानक्षण ही उसका भामक है। इस पर प्रश्न किया गया—विज्ञान और उसके विषय का ग्राह्य-ग्राहक-भाव-नियम कैसे हुआ? अमद्ग्राह्य के साथ ग्राहक का कार्यकारण-भाव या तादात्म्य सम्बन्ध होना चाहिए। किन्ती प्रकार का सम्बन्ध न होने पर ग्राहक-ग्राह्य का निरूपण कैसे होगा? योगाचार-भूमि में आवाज आयी कि किसी प्रकार का सम्बन्ध नहीं फिर भी विज्ञान स्वभावतः उस विषय का भामक होता है और यह स्वभाव उसे अपने पूर्व समानान्तरप्रत्यय (विज्ञान) क्षण में प्राप्त होता है।"^१

वाचस्पति मिश्र ने आश्चर्यपूर्ण मुद्रा में प्रश्नों की लड़ी लगा दी—ग्राह्य असत् है? उसकी असत्ता में क्या प्रमाण? और उसके साथ बिना किन्हीं सम्बन्ध के ज्ञान उसका भामक कैसे हो गया? विचित्र है यह विज्ञानक्षण की पक्षपातित्ता। समानान्तर प्रत्यय-परम्परा को यह स्वभाव विषय-कल्पना के पूव कहीं से प्राप्त हुआ? मोनाचलम्बन के अतिरिक्त अब ग्राह्यासद्वादी के लिए कोई चारा न रहा। जीता-जागता विश्व भ्रमत् के गर्भ में जाने से बच गया। वाचस्पति मिश्र ने मुद्दूरूप में यह ध्वनित कर दिया कि योगाचारसम्प्रदाय का विज्ञान क्षणिक है, ग्राह्य आकार आकारी (साकार) है, नित्य ग्राह्यमापेक्ष है। अन्तःकरण के चित्तक्षणों को छोड़कर विज्ञानक्षण और कुछ भी नहीं। हमारा ब्रह्म नित्य, निराकार, कूटस्थ, तत्त्व, ग्राह्यनिरपेक्ष, स्वतन्त्र, गच्छिदानदस्वरूप, एकमात्र तत्त्व है। इस प्रकार ब्रह्माद्वैत की नीमा से घट्टन दूर विज्ञानाद्वैत जा पड़ा। विज्ञानाद्वैतवादिता की पूतिगन्ध से रहित, प्रच्छन्नबौद्धरूपता के कलंक में अमंस्पृष्ट ब्रह्माद्वैतवाद अपने नैसर्गिक बचंस्व को सुरक्षित रख सका।

इधर द्वैतवाद की विभीषिका से भी बचना था। अतः मध्यम मार्ग की गवेषणा की गई, बौद्धों की मध्यमप्रतिपत् नही, जैसा कि साधारण द्वैतजगत् उनके लिए मंशयानु है कि विज्ञानवादियों में दूर हो जाने पर भी माध्यमिक शून्यवाद का राजपथ ब्रह्माद्वैतवादियों का चंक्रमणपथ बन गया था। किन्तु द्वैतवादियों का यह केवल भ्रममात्र है क्योंकि वाचस्पति मिश्र ने मन्मरीचिनियम जैसे विपरीत प्रत्यय-प्रवाह को असन्मूलनता में बचाकर सन्मूलनता प्रदान की किन्तु उसका विषय आधित होने के कारण एवं सर्ववाधा-वधि अधिष्ठान तत्त्व की सत्यता और स्थिरता दिखाने के लिए द्वैतवाद एवं शून्यवाद के प्रभाव-क्षेत्र पर विचरण करता हुआ भी ब्रह्माद्वैतवाद जैसे ही जीवन्त में अत्यन्त दूर निकल गया जैसे कि जत्रुसेना से घोर संग्राम करना हुआ विश्रान्त योद्धा एक क्षण में जत्रुभूमि को लांच कर अपने साम्राज्य में विजय वीजयन्ती पहरा रहा ही।

शून्यवाद समीक्षा

माध्यमिक बौद्ध के शून्यवादपक्ष का निराकरण भाष्यकार ने यह कहकर उपेक्षित कर दिया है कि शून्यवादपक्ष किसी भी प्रमाण की कमौटी पर खरा नहीं उतरता । अतः बिना प्रयास के ही उसका खण्डन हो जाता है तब उसके निराकरण में किसी प्रकार के योगदान की आवश्यकता नहीं ।^{११} शून्यवाद क्या है ? वह सर्वप्रमाण-प्रतिपिद्ध कैसे है ? बिना प्रयास के उसका निरास क्योंकर होगा ? इस प्रकार के सभी प्रश्नों का विशद विमर्श वाचस्पति मिश्र ने करते हुए लकावतारमूष-सूचित^{१२} शून्यवाद का वही स्वरूप स्थिर किया है जिसके लिए आजकल के प्रायः पाश्चात्य गवेषक आचार्य शंकर पर आरोप लगाया करने हैं कि शून्य का अर्थ वे नहीं जानते थे । किन्तु उन्हें वाचस्पति के द्वारा प्रस्तावित मूल माध्यमिक भाषा में ही शून्यवाद का स्वरूप देखना चाहिए । शून्यवाद प्रमाता प्रमाण, प्रमेय, प्रमिति—इस त्रुत्वर्य का विद्रोही ही नहीं किसी प्रमाण को सहन भी नहीं करता । मल्लिपेण ने शून्यवाद के अघटित स्वरूप पर विचार करते हुए कहा है कि बिना प्रमाणों के शून्यवाद की सिद्धि कैसे होगी ? प्रामाणिक मर्यादा के बाहर कुछ कहना कब तक अपना या अपने विषय का स्वरूप बनाय रख सकता है ?^{१३}

शून्यवाद के स्वरूप का वर्णन करते हुए प्रमाणवास्तिक में कहा गया है—

‘इदं अस्तु बलायात यद् वदन्ति विपश्चित् ।

यथा-यथाऽर्थादिचिन्त्यन्ते विविच्यन्ते तथा तथा ॥’^{१४}

शब्द सामर्थ्य के ममान वस्तु का भी एक निश्चित सामर्थ्य होता है, स्वभाव होता है, स्वरूप होता है—इस धारणा के विरुद्ध शून्यवाद का अत्यन्त विद्रोहान्मक पक्ष है । उसका कहना है कि किसी भी वस्तु का स्वरूप मन् या असत् की मयादा में नहीं बाँधा जा सकता, क्योंकि सत् मानने से उसका बाध या अन्यथाभाव सम्भव नहीं और असत् मानने से किसी प्रकार की कार्यक्षमता नहीं रहती । वाशिगुणों के द्वाय म्थापित प्रमाणप्रक्रिया से सत या असत् ही स्वरूप बनाया जा सकता है, जैसा कि वाचस्पति मिश्र ने न्यायभाष्यकार के शब्दों में कहा है—सत्सदिति गृह्यमाण यथाभूतमविपरीत तत्त्व व्यवस्थाप्यते । असत्चासदिति गृह्यमाण यथाभूतमविपरीत तत्त्व व्यवस्थाप्यते ।^{१५}

अर्थात् मन् की सत्ता और असत् की असत्ता ही वस्तु का स्वरूप माना जाता है जिसे प्रमाणों के द्वारा व्यवस्थापित करने हैं । इसी का नाम विचारासहत्व है । किन्तु किन्नी वस्तु के वास्तविक स्वभाव को जानने के लिए वस्तुस्वभाव को जब परखा जाता है तब वह सर्वथा विचारासहत्व ही ठहरता है । पदार्थों की गहराई में जितना ही अधिक उतरा जाय, उसका वह रूप सर्वोपाख्या से दूर होता है । यही अनुपाख्यम्पता या विचारासहनीयता शून्य तत्त्व है, यही नयता है, यही सर्व वस्तुभा का मौलिक स्वरूप माना जाता है ।

वाचस्पति मिश्र के कथन का आशय है—जलगत माधुर्य के आधार पर उसे मधुर कहा जाता है, इसी प्रकार प्रत्येक धर्म अपने विशेष धर्म के द्वारा निरूपित हुआ करता है। धर्म को ही स्वभाव माना जाता है। 'स्वभाव' शब्द 'स्वस्य भावः धर्मः'—इस अर्थ में निष्पन्न हुआ है। धर्म का धर्मों के साथ सम्बन्ध कुछ लोगों ने भेद, कुछ ने अभेद, कुछ ने भेदाभेद माना है। भेदाभेद शून्यत्व का भी—शून्यत्व भी एक धर्म है, स्वभाव है, जिसके आधार पर शून्य स्वलक्षण तत्त्व का उपाख्यान किया करते हैं। विचारासहृत् भी एक स्वभाव है जो कि अपने में स्थिर है। यदि रथ को रथ हम इसलिए नहीं कह सकते कि रथ नाम की वस्तु विचारों से सिद्ध नहीं होती, तो उसी प्रकार शून्यता का भी अस्थिर, असिद्ध स्वरूप हो जाने पर शून्य को शून्य कैसे कह सकेंगे ? इस प्रकार की अस्थिरता को असीम बना देने पर मनुष्य का व्यावहारिक जगत् से लेकर आध्यात्मिक जगत् तक का ममस्त व्यवस्थापन असम्भव हो जाता है। अतः इस प्रकार के शून्यवाद से क्या लाभ कि जिससे विश्व अव्यवस्थित होकर शून्य हो जाय ? फलतः शून्यवादी को भी विचारासहनीयता का कुछ मर्यादा-बन्धन अवश्यक करना होगा। कुछ प्रमाणों की सत्ता एवं उन प्रमाणों से प्रमित पदार्थों को अवश्य मानना होगा। उनमें से किसी प्रमाण के द्वारा शून्यता को भी प्रमाणित करना होगा किन्तु शून्यवादी इसके लिए तैयार नहीं। अतः विश्व की विचारानुहता के साथ स्वयं अपने सिद्धान्त के प्रतिपादन एवं साधन की उसे स्वतन्त्रता नहीं मिल सकती।

वाचस्पति मिश्र ने शून्यवादी को निषेधप्रियता पर आक्षेप करते हुए कहा है^{१०} कि किसी वस्तु का निषेध करने के लिए भी आवश्यक है कि किसी सत्याधिष्ठान में आरोपित वस्तु का निषेध करे। मुक्तिरजतादि स्थलों पर यही देखा जाता है कि शक्तिवादि सत्याधिष्ठानों में आरोपित ज्ञानादि का निषेध किया जाता है, निरधिष्ठाननिषेध सम्भव नहीं है। शून्यवादी को भी प्रमाण और प्रमेय की सत्ता का निषेध करने के लिए किसी सत्याधिष्ठान में आरोपित वस्तु का निषेध करना आवश्यक है। किन्तु वैसा करना उसकी शक्ति के बाहर है। अतः शून्यवाद एक ऐसे शब्दों का खोखला-भा कलेवर मात्र रह जाता है, जिसका अर्थ है—कुछ भी नहीं।

प्रतीत्यसमुत्पादवाद की आलोचना

बौद्धजगत् के सभी निकाय प्रतीत्यसमुत्पादवाद के पक्षपाती पाये जाते हैं। केवल पक्षपाती ही नहीं, उसने उस जगत्-मर्जन-प्रक्रिया का एक मात्र वैज्ञानिक सापेक्ष हेतु-प्रत्ययार्थित केन्द्र माना है। सूत्रकार ने इस विषय में केवल उत्तरेतर प्रत्ययत्वं अर्थात् परस्पर की निर्भरता ही दिखाई है^{११} जो कि बौद्धपथ का गुण पक्षान्तर में दोष रूप से प्रतीत होता है। भाष्यकार ने प्रतीत्यसमुत्पादवाद का बाह्य कलेवर दूर में प्रस्तुत करते हुए चेतन की निरपेक्षता के कारण उसकी असंघटिताकारता सूचित कर दी है।^{१२}

किन्तु आचार्य वाचस्पति मिश्र ने उस कलेवर का समीप से ही नहीं, अन्तः-प्रविष्ट होकर गम्भीर अध्ययन किया है और उसकी ऐसी अन्त्यस्त स्पष्ट एवं सीमंतपध-पोषिणी व्याख्या प्रस्तुत की है कि उस प्रकार का विवेचन और विप्रलेपण आकर ग्रन्थों

एव उनके अनुव्याख्यानो म भी उक्तप्र न्नी होता । वाचस्पति मिश्र के द्वारा सजाये गये प्रतीत्यसमुत्पाद के विमलपरिभन माल्यवर का थोडा मा स्वरूप प्रदर्शित करना अनुचित न होगा ।

प्रतीत्यममुत्पाद के दो प्रकार के शृंखलास्तम्भ प्रदर्शित किये गये हे—(१) हेतुमत् की प्रथम शृंखला (२) प्रत्यय और प्रत्ययी की अपर धारा । अर्थात् प्रतीत्य समुत्पाद दो कारणो से उत्पन्न होता है—(१) हेतूपनिबन्ध मे तथा (२) प्रत्ययोपनिबन्ध से । काय की उत्पत्ति मे जिम प्रकार हेतु की अनिवायता है उन्नी प्रकार प्रत्यय की भी । हेतु और प्रत्यय दोना म केवल इतना अंतर है कि हेतूपनिबन्ध मे हेतु एकाकी ही उन्नी प्रकार के दूसरे हेतु को जन्म दे डालता है जैसे कि वाह्य वस्तुओ मे अकुर से पत्र पत्र से काण्ड काण्ड से नाल नाल मे गन्ध गन्ध से शूक शूक से पुष्प और पुष्प से फल की सृष्टि होनी है तथा अध्यात्म मे जैसे अविद्या हेतु मे मस्कार सम्स्कारहेतु मे विज्ञान विज्ञानहेतु से नामरूप नामरूपहेतु मे पडायतन पडायतनहेतु से स्पर्श स्पर्शहेतु से वेदना वेदनाहेतु से तृष्णा तृष्णाहेतु मे उपादान उपादानहेतु मे भव भवहेतु से जाति जातिहेतु मे जरा, मरण शोक परिवेदना दुःख दौमनस्य आघाम प्रकाश मे आते हैं । दूसरा कारण प्रत्ययोपनिबन्ध है । प्रत्ययोपनिबन्ध सजनीय विजानीय सामग्री-सापेक्ष होकर कायक्षण को जन्म देता है एकाकी नहीं जैसे मृत्तिका जल वायु उष्मा आदि प्रत्ययवग मिलकर बीज को वह अंतिम क्षण प्रदान करते हैं जिममे अकुर उत्पन्न होता है । इस कारण ममुदाय म पृथ्वी धातु से अकुर मे काठिय अन्न मे स्निग्धता तेज से परिपक्वता वायु से प्रादुर्भाव सामग्य जिममे कि मजरी का बहिर्निगमन होता है और आकाशधातु से अनावरणरूपता प्राप्त होती है । और ऋतु के प्रभाव से बीज को कोमलता प्रौढता परिपक्वता उत्तरोत्तर प्राप्त होनी जानी है । इसी प्रकार शरीर मे पृथ्वी धातु से काठिय जल से स्निग्धता तेज से परिपक्वता वायु मे प्रमवाहता आकाशधातु से अनानुरूपता प्राप्त होती है । और ऋतु के प्रभाव से शरीर मे प्रौढता आदि परिणाम प्राप्त हात है । हेतुओ और प्रत्ययो की परम्परा मे कितो प्रकार चैतय की अपेक्षा नहीं देखी जाती न उत्पादक मे और न उत्पाद मे । अत एव अनिरोध जडरूप हेतु तथा प्रत्यय के प्रवाह से विश्व की सृष्टि हो जानी है ।”

वौद्धा के इस प्रतीत्यसमुत्पादवाद या सापेक्षतावाद का खण्डन करते हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है^{३१} कि जब तक भाग्य या परम्परा से चैतन का सहयोग प्राप्त न हा तब तक केवल जडवग क्रियाशील नहीं हो सकता । कुमुलमय बीज अकुरोत्पादन मे तब तक समर्थ नहीं होता जब तक कि कृषीवल क्षेत्र का कषण व परिष्कार नहा करता । मत्तिका या तन्तुओ से घट या पट तब तक उत्पन्न नहीं होने जत तक कि कुनाल या कुवि द सक्रिय नहीं होते । इसी प्रकार चैतय सहयोग के गिना अविद्या आदि हेतु या पृथ्वी आदि प्रत्यय अपना-अपना काय करने म समर्थ नहा हो सकते । वौद्धाण चैतन या आत्मा की सत्ता नहीं मानते । उनके प्रतीत्यसमुत्पादवाद रूप का निर्वाह सम्भव नहीं । अत पुद्गल, विज्ञान आदि शब्दा से प्रतिनादिन तन्त्र अवश्य चतन आत्मा सिद्ध होगा है । उसके बिना पूव शरीर मे प्रच्युति और उत्तर शरीर मे प्रतिस्थापि का हाना सम्भव नहीं । दुःख, दौम-

नस्यादि की उपलब्धियाँ भी केवल जड़ विज्ञान नहीं कर सकता। काष्ठ को छिदाश्रय दुःख एवं दाहजन्य दुःख की उपलब्धि यदि हो जाय तब उसे कौन छिन्न या दग्ध कर सकता। यदि चतन्य-सहयोग के बिना अविद्यादि हेतुचक्र के द्वारा ही कार्य का निर्वाह मान लिया जाय तब सभी शरीर एक जैसे होने चाहिए, उनमें अब अन्तर क्यों होगा? भोक्ता चेतन के अदृष्ट से अनुप्राणित होकर भूतप्रत्य या अविद्यादि हेतु अवश्य विचित्र शरीरों की रचना में सफल हो सकते हैं, किन्तु बौद्ध-सिद्धान्त में कोई भोक्ता या कर्ता नहीं माना जाता तब कौन किस कार्य में प्रवृत्त होगा और क्यों होगा? ज्ञान करने वाला जब कोई नहीं तब इच्छा भी कैसे होगी? प्रयत्नशील कौन होगा? क्रिया में प्रवृत्ति किसकी होगी? प्रवृत्ति और निवृत्ति का सम्पूर्ण चक्र अस्त-व्यस्त होकर रह जायेगा। यवबीज में यवांकुर ही क्यों? कदली-प्रन्थि से वट, वटधाना से आम्र, आम्रबीज से मधूक, मधूक बीज से कपित्थ की उत्पत्ति की सम्भावना को स्वीकार किया जाना चाहिए। तब तो सृष्टि की व्यवस्था का समस्त चक्र विफल होकर रह जायगा।

इस प्रकार प्रतीत्यसमुत्पादवाद की आलोचना में जो युक्तियाँ वाचस्पति मिश्र ने 'भामती' निबन्ध में प्रतिपादित की हैं, उनके लिए वेदान्तजगत् सदैव उनका ऋणी रहेगा।

वैनाशिकसम्मत त्रिविध असंस्कृत धर्मों की आलोचना

वैनाशिकों के त्रिविध असंस्कृत धर्मों अर्थात् प्रतिमंग्यानिरोध, अप्रतिमंग्यानिरोध और आकाश के विषय में वैनाशिक प्रथिया की आलोचना करते हुए मूत्रकार ने केवल अप्राप्ति दोष दिया है।¹³ 'अप्राप्ति' शब्द का अर्थ शंकर ने किया है 'असम्भव'।¹⁴ वमुवन्ध के अभिधर्मकोप आदि में चर्चित प्रतिमंग्यानिरोध की अपेक्षा शंकरभाष्यवर्णित में स्वरूप कुछ भिन्न-ना प्रतीत होता है। शंकर के अनुसार अप्रतिमंग्यानिरोध वही है जिसे न्वाभाविक भंगुरता या क्षणविनाश समझा जाता है।¹⁵ यदि स्वाभाविक क्षणविनाश की अपेक्षा अप्रतिमंग्यानिरोध का कोई दूसरा स्वरूप है तब वह स्वरूप क्या है? उसका निराग किन युक्तियों में किया जा सकता है? इन प्रश्नों का उत्तर वाचस्पति के शब्दों में खोजने में पहले प्रतिमंग्यानिरोध और अप्रतिमंग्यानिरोध का मौलिक अर्थ जानने का एक लघु प्रयत्न किया जा रहा है।

वमुवन्धु ने सभी पदार्थों को दो भागों में विभक्त किया है—(१) नाश्रय (२) अनाश्रय। नाश्रय वे पदार्थ हैं जो रागद्वेषादि आश्रयों (भलों) में युक्त होते हैं। अनाश्रयों से रहित पदार्थ अनाश्रय कहलाते हैं। मार्गमरत्य को छोड़कर सभी हेतु प्रत्ययजनित संस्कृत धर्म नाश्रय होते हैं। मार्गमरत्य तथा त्रिविध असंस्कृत धर्म अनाश्रय माने गये हैं। त्रिविध असंस्कृत धर्म हैं—(१) आकाश (२) प्रतिमंग्यानिरोध (३) अप्रतिमंग्यानिरोध। जिस प्रकार आकाश अनावृत्तिमात्र, असंस्कृत और अनुत्पन्न है, उसी प्रकार प्रतिमंग्यानिरोध और अप्रतिमंग्यानिरोध—ये दोनों भी असंस्कृत हेतु प्रत्यय अनाश्रय या अनुत्पन्न माने जाते हैं। प्रत्येक नाश्रय धर्म का पृथक्-पृथक् विभंग्योप प्रतिमंग्यानिरोध कहलाता है।¹⁶ प्रतिमंग्या शब्द का अर्थ है मर्दान्निगविनी परा प्रजा तथा उसके द्वारा

किया गया केशो का निरोध प्रतिमत्स्यानिरोध कहलाता है।" भावी मास्रव धर्मों की उत्पत्ति का विरोधी अप्रतिमत्स्यानिरोध कहलाता है।

गम्भीरतापूर्वक विचार करने पर प्रतीत होता है कि विद्यमान दुःख को (अज्ञान-नाश द्वारा) ज्ञान में नष्ट करना और भावी दुःख को उत्पन्न न होने देना, इन दो उद्देश्यों की विधि करने के लिए बदान्त जगत् अज्ञान का विनाश करना चाहता है। अज्ञान के नाश हो जाने पर अज्ञानजन्य दृष्ट दुःखों का विलोप होता है और अस्मिता, राग, द्वेष के न रहने के कारण भावी दुःखों का प्रादुर्भाव कभी नहीं होता। इन दोनों अवस्थाओं का नाम मोक्ष माना जाता है। एक यदि वर्तमान दुःख की निरोधावस्था है तो दूसरी भावी दुःख की अनवतारावस्था है। निरोध का अर्थ यदि वैशेषिकसम्मत ध्वस्त पदार्थ माना जाता है तब ये दोनों ध्वस्त फिर ध्वस्त नहीं होते। अतः नित्य मोक्ष की प्राप्ति हो जाती है। इन दोनों अवस्थाओं को योग और क्षेम शब्दों से भी कहा जाता है। अनिवृत्त दुःख की निवृत्ति योग और उभ निवृत्ति का संरक्षण अर्थात् किसी भी भावी दुःख को उत्पन्न न होने देना क्षेम कहलाता है।

अब सोचना यह है कि वैशेषिकसम्मत ध्वस्त पदार्थ जगत् माना जाता है, बौद्धभाषा में उसे संस्कृत कह सकते हैं, तब कविले दोनों ध्वस्त पदार्थ असंस्कृत कैसे होंगे? यहाँ अवश्य यह है कि प्रतिमत्स्या निरोध और अप्रतिमत्स्या निरोध दोनों में निरोध शब्द कुछ भ्रामक, कुछ अस्पष्ट मत-मतान्तरों के होने आवरण से आवृत्त-सा प्रतीत होता है। बौद्ध-चिन्तन के अनेक स्तर और कहीं-कहीं पर विरोधी मतवाद इसके उत्तरदायी हैं। उनमें नित्य पदार्थ मानने वाला सर्वास्तिवाद पञ्चादुभावो माध्यमिक आदि के चतुर्दिक शब्दावात से किसी बजातक्षेत्र (चीन) में विलुप्त-सा होकर रह गया। 'अभिधर्ममहाविभाषाशास्त्र' के अनुसार प्रतिमत्स्यानिरोध निर्वाण का दूसरा नाम है।" वह एक नित्य, स्थिर, शान्त पद है। जो पद प्रतिमत्स्यारूप पर प्रजा के द्वारा अभिव्यक्त मात्र हुआ करता है। संस्कारमर्षादो से उत्पन्न दूर वह पद है। और अप्रतिमत्स्यानिरोध एक क्लेश-राशि का वह प्रागभाव है जिसका विनाश कभी नहीं होता। इस प्रकार दोनों नित्य स्थिर तत्त्व हैं, असंस्कृत हैं, अविणुद्ध हैं और मोक्ष की परिभाषा के अन्तर्गत हो जाते हैं।

'अभिधर्ममहाविभाषाशास्त्र' में कहा गया है कि "प्रतिमत्स्यानिरोध सभी धर्मों में श्रेष्ठ धर्म सभी गन्तव्यों में सर्वप्रतिशायी गन्तव्य, सब वस्तुओं में लोकोत्तर वस्तु, सभी विवेकों में सर्वश्रेष्ठ विवेक, सभी उपलब्धियों में महत्तम उपलब्धि है। किन्तु इस सर्वप्रतिशायी धर्म, निर्वाण या प्रतिमत्स्या निरोध का आशय क्या है? यह सृष्टि में व्याप्त होकर रहता है या उसमें परे रहता है?"

इसका उत्तर भी 'अभिधर्ममहाविभाषाशास्त्र' में दिया गया है— 'प्रतिमत्स्यानिरोध न तो स्कन्धों से पूर्णतः अभिन्न है और न पूर्णतः भिन्न, किन्तु इसका स्वभाव विभक्त स्कन्धों (मास्रव धर्मों) से भिन्न है।"

शाकरभाष्य के अनुसार बुद्धिपूर्वक भावों (वदार्थों) का विनाश ही प्रतिमत्स्या निरोध का अर्थ है।" किन्तु वाचरपति मिथ के मत से से 'प्रतिमत्स्या' शब्द ही क्लेशादि भावों के विनाशको बनला देता है। अर्थात् क्षन्तनिम क्लेशमसन्त करोमि सन्त क्लेशाराशि

भाषयामि—इत्याकारिका जिस प्रज्ञा का क्लेशावरण के विनाशक्षण से पूर्व उदय होता है, वह क्लेशावरणनाशिका प्रज्ञा प्रतिसंख्या कहलाती है।^{१४} इस प्रकार क्लेशावरण के विनाशक क्षण से पूर्व क्लेशावरणप्रतीपा बुद्धि प्रतिसंख्या है। उन पूर्वक्षण में विद्यमान बुद्धि के द्वारा उत्तरक्षण में होनेवाला क्लेशावरणों का विनाश प्रतिमंत्यानिरोध है।

इस प्रकार प्रतिसंख्यानिरोधरूप निर्वाण सर्वास्तिवादियों का वही अनुत्पन्न अप्रध्वनी, नित्य तत्त्व ही सिद्ध हो जाता है।

प्रतिमंत्यानिरोध, अप्रतिमंत्यानिरोध आदि आलोच्य विषयों की पथावत् व्याख्या करने के पश्चात् वाचस्पति मिश्र ने उनकी आलोचना इस प्रकार की है^{१५}—
प्रतिमंत्यानिरोध का विषय क्लेशावरणों की मन्तति है अथवा सन्तानी क्षण है। मन्तान का निरोध सम्भव नहीं क्योंकि हेतुफलभाव में अर्थात् कार्यकारणभाव से व्यवस्थित सन्तानी (क्षण) ही उत्पत्तिविनाशधर्म माने हैं, न कि मन्तान। मन्तान का निरोध इसलिए भी नहीं बन सकता कि जिस अन्त्य मन्तानी (क्षण) के निरोध से मन्तान का निरोध होगा वह सन्तानी यदि किसी फल का आरम्भ करता है तो वह अन्त्य मन्तानी क्षण नहीं होगा, और यदि किसी फल का आरम्भ नहीं करता है तो वह अन्त्य मन्तानी अर्थ श्रियाकारितारूप सत्ता के अभाव से असत् कहलायेगा। इस अन्त मन्तानी को रूढ़ करने वाला पूर्व सन्तानी भी अन्त होगा और इस परम्परा से सभी मन्तानी असत् सिद्ध होगे। उन अन्त सन्तानियों (क्षणों) का समुदायरूप सन्तान भी अन्त होगा तो फिर प्रतिसंख्या से किमन्त निरोध होगा ? यदि सजातीय सन्तानों के हेतुफल भाव को मन्तान मानकर उसके मध्य में विजातीय मन्तानी क्षण की उत्पत्ति ही मन्ताननिरोध माना जाये और इन विजातीय सन्तानी का उत्पादक क्षण ही मन्तान का अन्तिम क्षण माना जाये तो तप-विज्ञान-प्रवाह में रसादि विज्ञान के उत्पन्न होने पर तप-विज्ञान मन्तान का उच्छेद हो जायेगा। इस प्रकार मन्तानोच्छेद कथमपि सम्भव नहीं।

विज्ञान की क्षणप्रध्वंसिता की आलोचना

विज्ञान की क्षणप्रध्वंसिता के खण्डन में सूत्रकार ने कहा—'अनुस्मृतेष्व' (शं० सू० २।२।२५) अर्थात् स्थिर पक्ष में ही स्मृतिज्ञान सम्भव हो सकता है—क्षणिक पक्ष में नहीं। आचार्य जंकर इसका स्पष्टीकरण करते हुए कहते हैं^{१६} कि अनुभव के पश्चात् हमेंवाले ज्ञान को अनुस्मृति शब्द से कहा जाता है। वह (अनुस्मृति) तभी हो सकती है जबकि अनुभव करनेवाला व्यक्ति ही स्मरण करनेवाला हो क्योंकि 'अ' के द्वारा अनुभूत वस्तु का स्मरण 'ब' नहीं कर सकता। यदि दोनों जानते का कर्ता एक नहीं तब 'अहमदोऽज्ञात्मिदं पश्यामि'—इस प्रकार का कथन नहीं बन सकता। दूसरी बात यह भी है कि अनुस्मृति का अर्थ प्रत्यभिज्ञा भी होता है और प्रत्यभिज्ञा ज्ञान पूर्वानुभवकर्ता व्यक्ति को ही हृत्वा करता है, क्योंकि अनुभव और स्मरण दोनों में एक ही 'अहम्' अर्थ अनुभूत प्रतीत होता है। वैशेषिक यदि कहना चाहे कि अनुभवकर्ता ज्ञानक्षण का सजातीय और सद्गुण क्षणान्तर का अनुस्मृता हो सकता है, तो यह भी नहीं कह सकते क्योंकि सादृश्यग्रहण दो मध्य पदार्थों के एक काल में दर्शन में हृत्वा करता है। इसकी सिद्धि के लिए यदि कोई

पूर्वोत्तर क्षण का प्रहीना एक माना जाता है तब उसे स्मिर मानना होगा और इस प्रकार क्षणभगवाद समाप्त हो जायेगा ।

सूत्रकार के अनुस्मरणदोष से बढकर प्रत्यभिज्ञा दोष पर भाष्यकार क्या गये, इसका समाधान करते हुए वाचस्पति मिश्र ने यह स्मरण दिलाया है कि सादृश्यनिबन्धन-स्मरण की उपपत्ति करके बौद्ध विद्वाना ने उम दोष का निराकरण^{१३} कर दिया था । प्रत्यभिज्ञा का उपपादन सादृश्य के आधार पर सम्भव नहीं क्योंकि पूर्व-उत्तर क्षण और उनके सादृश्य को विषय करने वाले किमी तृतीय स्थिर विज्ञान को मानना होगा । ऐसा मानने पर क्षणभगवाद समाप्त हो जाना है । वाचस्पति मिश्र ने सूत्र-भाष्य से भी आगे बढकर क्षणभगवाद की तीखी आलोचना कर डाली है ।^{१४} ज्ञान इच्छा, यत्न और प्रवृत्ति — ये चारो पदार्थ किमी विषय में एक ही आत्मा के दखे जाते हैं । किसी वस्तु विशेष का जिसे अनुभव हुआ है उसे ही स्मरण होता है, उसके ग्रहण के लिए वही यत्नशील होता है और वही उसे प्राप्त करता है जैसाकि स्वयं बौद्धाचार्यों ने प्रमाण का व्यापार माना है । प्रदर्शन, प्रवर्तन और प्रापण तीनों ही प्रमाण के व्यापार माने जाते हैं किन्तु क्षणिक विज्ञान पक्ष में द्रष्टा कोई और, प्रयत्नमान कोई दूसरा और प्रवर्तमान कोई तीसरा, प्रापक चौथा, यह प्रक्रिया सर्वथा लोकविस्मय है । यदि कहा जाये कि सभी ज्ञानों के विषय दो प्रकार के होते हैं—ग्राह्य और अध्ववसेय,^{१५} उनमें ग्राह्य विज्ञान का आकार होता है किन्तु अध्ववसेय बाह्य हुआ करता है, तब तो स्मरण आदि की उपपत्ति हो जाती है और प्रश्नोत्तर का भी निर्वाह हो जाना है और बाह्यार्थ प्रमादि का भी सामञ्जस्य हो जाना है, तो यह भी नहीं कह सकते^{१६} क्योंकि अध्ववसेयाकार ग्राह्याकार से भिन्न है या अभिन्न? यदि भिन्न है तो वह जानाकार न होकर विषयस्थानीय भिन्न पदार्थ हो जाता है, यदि अभिन्न है तब स्मरण, प्रत्यभिज्ञान, प्रश्न प्रतिवचन आदि की एकवाक्यता का निर्वाह नहीं हो सकता । 'साज्य देवदत्त' आदि विभिन्न शब्दों के द्वारा एक तत्त्व का उपस्थापन सम्भव नहीं । बौद्ध रीति में किसी भी शब्द का सम्बन्ध स्वलक्षण के साथ न होकर सामान्य लक्षण के साथ हुआ करता है, जैसाकि मौमासकण्य व्यक्ति के साथ शब्द का सम्बन्ध जोडने में आनन्त्य और धर्मिचार आदि दोषों की प्रनक्ति बतलाकर आहृति या जाति में शक्ति माना करने हैं, उमी प्रकार अनन्त व व्यभिचरित स्वलक्षण के साथ शब्द का सम्बन्ध कैसे होगा? सामान्य लक्षण के साथ ही शब्द का सगतिग्रहण सम्भव हो सकता है, जैसा कि धर्मकीर्ति ने कहा है—

अशक्यसमयो ह्यात्मा सुखादीनामनन्त्यभाक् ।

तेषामत स्वसर्विति नाभिन्त्यपानुपगिणी ॥

अत 'तत्त' पद और 'इदम्' पद—दोनों उन एक स्वलक्षण तत्त्व को कहने में सर्वथा असमर्थ हैं, फिर तो प्रत्यभिज्ञा की उपपत्ति बौद्ध विद्वान्त में कयमपि नहीं हो सकती । वगुबन्ध ने आत्मा और धर्म का भी ज्ञान में जो उपचार, आरोप या अभ्यास माना है वह भी सम्भव नहीं क्योंकि अध्यास में आधार का ज्ञान परम आवश्यक है । शक्ति का ज्ञान न होने पर रजत का अध्यास, रज्जु का ज्ञान न होने से मर्माध्यास आदि कभी देने नहीं

जाते। आधार का ज्ञान और आश्रय का स्मरण एक व्यक्ति को ही होना चाहिए। बौद्ध-सिद्धान्त में एक क्षण दो वस्तुओं का ग्रहण नहीं कर सकता। तब आरोप कैसे सम्भव होगा? धर्मारोप और आत्मारोप या इसी प्रकार के किसी अन्य आरोप पदार्थों का सामञ्जस्य तभी बन सकता है जबकि कोई सत्याधिष्ठान सम्भव हो सके। इस प्रकार के अधिष्ठान की सत्ता भी योगाचार नहीं मान सकता। अवाधित अधिष्ठान के बिना आरोप या भ्रमज्ञान या तो होगा ही नहीं या मदैव के लिए स्थिर रह जायेगा, क्योंकि मत्याधिष्ठान के ज्ञान से आरोपित की निवृत्ति हो सकती है, उसके न होने पर भ्रम की निवृत्ति कैसे होगी? योगाचार मत में ज्ञान की सत्ता भी परतन्त्र मानी जाती है, परमायं नहीं। अतः उसे भी अधिष्ठान नहीं माना जा सकता। इस प्रकार वाचायं वाचस्पति मिश्र ने योगाचार मत की तीखी आलोचना कर डाली है। अपने पूर्ववर्ती धर्मोत्तराचार्य तक के प्रायः सभी बौद्धाचार्य इनकी आलोचना-दृष्टि से अछूते नहीं रह पाये हैं। कहीं-कहीं पर योगाचार के साथ सौन्नान्तिक प्रक्रिया का सम्मिश्रण वाचस्पति मिश्र ने जानबूझकर किया है, जैसेकि ग्राह्य और अध्यवसेय आकारों का स्पष्टीकरण करते हुए न्यायविन्दु की व्याख्या में धर्मोत्तराचार्य प्रतिपादित शैली का अन्तर स्पष्ट दिखायी देता है, क्योंकि धर्मोत्तराचार्य समानसन्तति के ज्ञानीय क्षणान्तर को अध्यवसेय आकार मानते हैं और वाचस्पति मिश्र ने उनके स्थान पर ग्राह्य वस्तु को अध्यवसेय कह दिया है, जैसेकि सौन्नान्तिकों की दृष्टि है, योगाचार की नहीं।

कुछ ऐसा जान पड़ता है कि सर्वास्तिवाद का वर्गीकरण उस समय तक असंकीर्ण नहीं हो पाया था। वसुदेवु के व्याख्याता यशोमिश्र ने 'स्फुटार्थी' में अपने को सौन्नान्तिक कहते हुए भी योगाचार की परम्परा का अनुसरण किया है। इस समय के समान उदयन के समय भी ऐसे विद्वानों की विरलता ही रह गयी थी जो कि उनके समान बौद्धसिद्धान्ताभिज्ञान में पटुता रखते हों। 'आत्मतत्त्वविवेक' की व्याख्या करते हुए रघुनाथ गिरोमणि ने 'ज्ञान श्री'^{१६} शब्द की व्याख्या स्तनकीर्ति के गुरु ज्ञानश्री के लिए न करके योगिक शब्द मानकर 'ज्ञानमेव श्री घनम् एषां ते ज्ञानश्रियः, विज्ञानैकधनाः' कर डाली है।^{१७} उदयनाचार्य तक के विद्वानों का निर्ध्रान्त परिवोध उत्तरोत्तर मिथिल-ना होता गया, जैसेकि स्वयं उदयनाचार्य ने कह दिया था—

'ह्लासदर्शनतो ह्लासः सम्प्रदायस्य मीपताम्'

विज्ञानवाद-समीक्षा

विज्ञानवादी ग्राह्य वस्तु का अन्वयण करके केवल विज्ञान की सत्ता सिद्ध करता है।^{१८} वास्तव्यु का निरीक्षण और परोक्षण वाचस्पति मिश्र ने इस रूप में किया है जिसमें कि भाष्य का पूरक रूप 'भामती' को बनाया जा सके। शबर स्वामी ने कहा है कि यदि ज्ञान और ज्ञेय को थोड़ी देर के लिए हम अभिन्न मान भी लें और यह अनिवायं हो जाये कि दोनों में ने एक तत्त्व मानना होगा तब भी ज्ञान का अन्वयण बन ही कर दे, विषय का नहीं कर सकते।^{१९} उसी दृष्टि की ओर संकेत करते हुए मूलकार ने कहा है— 'उपपन्नैः'^{२०} वाचस्पति मिश्र ने कहा है^{२१} कि प्रमाणों के आधार पर ही मदमन् की

व्यवस्था की जाती है। दृष्ट के आधार पर अदृष्ट की कल्पना शम्भकार किया करने हैं। लौकिक प्रकाश को देखकर उसकी प्रकाशकता के समान प्रकाशक भाव की कल्पना विज्ञान में की जाती है। लौकिक प्रकाश के न होना पर या न मानने पर विज्ञानगत प्रकाशता का निरूपण कभी नहीं हो सकता। स्वप्नदर्शन के आधार पर यह कहा जाता है कि विज्ञान में भिन्न विज्ञेय की मत्ता मानना निरर्थक है। किन्तु स्वप्न में पदार्थों का भाव तभी हो सकता है जबकि जाग्रत में उनका अनुभव किया गया हो। कुमारिलभट्ट ने स्पष्ट कर दिया है कि जाग्रत्प्रपञ्चदर्शन से जन्य मस्कार स्वप्नपदार्थप्रतिभास में सहायक होने है। प्रमाता, प्रमाण, प्रमेय, प्रमिति—इन चारों की व्यवस्थित कक्षाएँ एक में नहीं समा सकती। विज्ञानवादी के पास एक ही विज्ञानमण्डल है, उसे यदि प्रमाता मानता है तब अवशिष्ट तीन विद्याओं का समाधान कैसे होगा? यदि विज्ञान को प्रमिति मानने है तब दूसरे भेदों की समस्या का समाधान नहीं हो पाता। वित्ति (विज्ञान) की मत्तामात्र से वेदना (अनुभूति, उपलब्धि) सम्भव नहीं।^{२४} किन्तु बाह्य विषय अपने रूप में लेकर या अपने रूप का प्रतिबिम्ब डालकर ही उसे अनुभूतिस्वरूपता प्रदान करता है। विषय के न होने पर ज्ञान नहीं जैसा है, उसकी मत्ता किसी काम की नहीं।

एक ज्ञानरूपी दर्पण जब कर्ता, कर्म और साधन—तीनों के साथ सम्बन्ध स्थापित करता है तब वही वह विषय प्रकाशन में समर्थ होता है। एकमात्र विज्ञान किसी अन्य के साथ सम्बन्ध स्थापित नहीं कर सकता। तब किसके लिए, किस साधन के द्वारा और किम वस्तु का प्रकाश करेगा। कर्ता, कर्म और करण—तीनों के म्यानों की पूर्ति एकमात्र किया नहीं कर सकती। न उसका उदय ही हो सकता है और न प्रकाश। स्वप्नदृष्टि द्रष्टा, साधन और दृश्य के न होने पर किसकी और कपोकर होगी? भ्रममयलों पर भ्रमज्ञान भी विषय, अधिष्ठान एवं ज्ञाता के बिना नहीं हो सकता। प्रकाशस्थल पर विषय की विद्यमानता न होने के कारण ही उसे भ्रम कहा जाता है किन्तु सभी ज्ञान ऐसे नहीं होते। अबाधित वस्तु का ग्रहण, भ्रम नहीं, यथार्थ मानना होगा। ज्ञान-प्रकाशक ज्ञान को भी यदि विज्ञानवादी मिथ्या मानता है तब विज्ञान भी बाधित हो जाता है। विज्ञानमात्र की भी सिद्धि कैसे होगी?

समुपलम्भनियम के आधार पर आचार्य दिङ्नाग और उनके अनुयायियों ने ग्राह्य-ग्राहक का अभेद माना था।^{२५} किन्तु सहोपलम्भनियम भी विघटित हो जाता है, कारण कि जिन दो पदार्थों का अव्यभिचारितसहचार पाया जाता है, ऐसे समनियत पदार्थों का अभेद कथनित् माना जा सकता है, किन्तु ग्राह्य और ग्राहक का न दैहिक अव्यभिचार है और न कालिक। दोनों के भिन्न-भिन्न देश हैं। काल भी क्षणिक पक्ष में एक नहीं होता। अतः जब दोनों प्रकार का व्यवहार उपलब्ध होता है तब सहोपलम्भनियम व्यवस्थित नहीं रह सकता। उससे व्यवस्थित हो जाने पर ग्राह्य-ग्राहक का अभेद कैसे सिद्ध होगा?

‘एकोप्य स्थूलो बाह्यो घटश्चित्रश्व’—इस अनुभव में एकता, स्थूलता आदि विषय के धर्म प्रतीत होते हैं। वैज्ञानिक पद्धति के आधार पर स्थूलत्व आदि आकार ज्ञान का सम्भव नहीं हो सकता। स्थूलता अवयवप्राचुर्य या वैपुल्य की देन है। विज्ञान सावयव नहीं, अवयवों का उपचय या वैपुल्य नहीं। अतः स्थूलता ज्ञान का आकार नहीं। इसी

प्रकार वाह्यरूपता आन्तरिक विज्ञान का आकार नहीं बन सकती। अचिन्त ज्ञान की चित्र-रूपता भी सम्भव नहीं।^{१५} अतः—

एकत्वस्यूलत्वचित्रत्वादेरनात्मनः ।

असतो वा सतो चापि कथं विज्ञानवेद्यता ॥

अर्थात् एकत्व आदि की व्यवस्था करने के लिए वाह्य विषय मानना अनिवार्य है।

विज्ञान की स्वयंप्रकाशता की समीक्षा

विज्ञानवादी का कहना है कि पदार्थ का भ्रान करने के लिए ज्ञान की आवश्यकता होती है। किन्तु अप्रकाशित ज्ञान विषय का प्रकाश नहीं कर सकता, अतः ज्ञान का प्रकाशित होना आवश्यक है।^{१६} एक ज्ञान का प्रकाश यदि दूसरे ज्ञान पर निर्भर रखा जाय तब दूसरे ज्ञान का प्रकाश तीसरे ज्ञान पर, नीसरे का चौथे पर—इस प्रकार अन-वस्था की अनन्त गुहा में प्रवेश करना होगा। अतः इस दोष से बचने के लिए ज्ञान को स्वयंप्रकाश मानना होगा।^{१७} निराकार ज्ञान का प्रकाश नहीं हो सकता, अतः ज्ञान को साकार भी मानना पड़ता है। तब विषय निराकार रह जाता है। निराकार विषय की सत्ता में कोई प्रमाण नहीं। इसलिए विज्ञप्तिमात्रता का मिद्धान्त सर्वमान्य मिद्धान्त है। ज्ञान की स्वयंप्रकाशता वेदान्तियों को भी अभीष्ट है। चैतन्य-रूपज्ञान स्वयंप्रकाश है, परंप्रकाश नहीं। इसी प्रकार बौद्धों का ज्ञान भी यदि स्वयंप्रकाश है तो क्या दोष ?

वाचस्पति मिश्र बौद्धतर्कपद्धतियों में भ्रमिभांति परिचित थे। उन्होंने उत्तर दिया कि वेदान्तिगण चैतन्यज्ञान को स्वयंप्रकाश मानते हैं किन्तु वृत्तिज्ञान को स्वयंप्रकाश नहीं मानते अपितु साक्षिभास्य मानते हैं। बौद्धों का ज्ञान भी वृत्तिज्ञानमात्र है, क्योंकि नित्य चैतन्य कूटस्थ ज्ञान क्षणादि भेद से भिन्न नहीं माना जा सकता, नहीं तो विकारी हो जायेगा। इस प्रकार वृत्तिज्ञान अवश्य प्रत्यक्ष होता है, किन्तु वह प्रत्यक्ष साक्षिप्रत्यक्ष है, ऐन्द्रिय प्रत्यक्ष नहीं। प्रमाता ज्ञान का कर्ता होता है, और ज्ञान पटादि के प्रकाश में साधन होता है। कर्ता और साधन—दोनों को अभिन्न नहीं माना जा सकता और न साध्य और साधन को ही एक माना जा सकता है। 'दिषवत्तः कुटारेण काष्ठं छिनत्ति'— इस स्थल पर कर्ता देवदत्त, छिदाक्रिया का साधन कुटार, छिदाक्रिया का आश्रय काष्ठ एवं छिदाक्रिया—ये चारों तत्त्व भिन्न-भिन्न देखे जाते हैं। किन्तु विज्ञानवादी के मत में ग्राहक, ग्रहण, ग्रह और ग्राह्य, ये चारों अभिन्न माने जाते हैं जो कि अत्यन्त अव्यावहारिक और अममंजस है। ज्ञान साधन है, प्रमाता पुरुष कर्ता होता है और उस ज्ञान का विषय घटादि जैय कहा जाता है। कर्ता आत्मा को ज्ञान का साक्षात् प्रत्यक्ष हो जाता है। ज्ञान अज्ञ होने पर भी चैतन्य-साक्षात्स्य-नमन्वित होने के कारण साक्षात् अवभासित हो जाता है और विषयावभास का नियामक बनता है। बौद्धों का कहना ठीक है कि ज्ञान का जब तक प्रत्यक्ष नहीं होता, उसमें विषय का प्रकाश नन्मव नहीं। किन्तु उस ज्ञान का प्रत्यक्ष न तो उसी ज्ञान में होता है और न जानान्तर में होता है किन्तु साक्षी में होता है।^{१८} अतः कर्ता, कर्म, कारण, क्रिया—चारों व्यावहारिक भिन्न-भिन्न तन्व वेदान्त की पद्धति में मिट्ट हो जाते हैं, बौद्ध रीति में नहीं। अतः विज्ञानवादी बौद्धों का पक्ष अत्यन्त अव्याव-

हारिक और अनुपादेय है।

(३) जैनमत-समीक्षा

जैन तत्त्वमीमाणा करत समय वाचस्पति मिश्र ने प्राकृत से लेकर सम्स्कृत साहित्य तक को ध्यान में रखा है। आलोचन विषय का निरूपण कितना स्पष्ट और सागोपाग होना चाहिए, इस विषय में वाचस्पति के शब्द आदर्श हैं। आर्हत तत्त्व-प्रणाली को वाचस्पति मिश्र ने इस प्रकार प्रस्तुत किया है।

पचान्तिकायो^१” में जीवाम्बिकाय के तीन भेद होते हैं—ब्रह्म, मुक्त और नित्य-सिद्ध। मसारी जीव ब्रह्म और मुक्त ब्रह्माओं में माने जाते हैं और अर्हन्त नित्य सिद्ध होता है। पुद्गलास्तिकाय के ६ प्रकार होते हैं—पृथ्वी, जल, तेज, वायु, स्वावर और जगम। धर्मास्तिकाय शास्त्रीय सवित् प्रवृत्ति के आधार पर अनुमित होता है, जैसे तप्तशिला-धिरोहण जैसी बाह्य क्रिया को देखकर साधक के अदृष्ट धर्माभ्युदय का अनुमान किया जाता है। धर्मास्तिकाय शरीर की उर्ध्वगति के बोध से जाना जाता है अर्थात् जीव की स्वाभाविक ऊर्ध्वगति मानी जाती है। उर्ध्वगति का विरोधी स्थिति है, इसके द्वारा अधर्म का अनुमान किया जाता है। आशय यह है कि बन्धन से मुक्त होने ही जीव पक्षी के समान आकाश में ऊपर चला जाता है, जब तक नहीं जा रहा है तब तक उसमें अधर्म का गुस्त्व अवगोचक माना जाता है। आकाशास्तिकाय लोकाकाश व अलोकाकाश रूपों में विभक्त किया जाना है। लोकाकाश वह आकाश है जिसमें साधारण ब्रह्म जीव निवास कर रहे हैं और अलोकाकाश उसके ऊपर बहुत दूर स्थित है जहाँ सिद्ध अर्हणगण रहते हैं। वहाँ लोक-स्थिति नहीं मानी जाती। आस्रव, मवर और निर्जर नाम की प्रवृत्तियों का विश्लेषण करते हुए कहा गया है कि जीव की प्रवृत्ति दो प्रकार की होती है—सम्यक् प्रवृत्ति और मिथ्या प्रवृत्ति। मिथ्या प्रवृत्ति को आस्रव कहा करते हैं, तथा सम्यक् प्रवृत्ति में सवर और निर्जर आ जाते हैं। इन्द्रिय प्रवृत्ति को आस्रव कहा जाता है क्योंकि पुरुष को विष-योन्मुख बनाने के कारण इसका नाम आस्रव रखा गया है क्योंकि जैन-सिद्धान्त में इन्द्रियों के द्वारा पौरुषेय ज्योति विषयो का स्पर्श कर उनके आकार में परिणत हो जाती है। कुछ लोग कर्मों को आस्रव कहा करते हैं क्योंकि उनका आस्रव (गमन) कर्ता की ओर होता है। यह मिथ्या प्रवृत्ति बन्धन का हेतु मानी जाती है। सवर और निर्जर दोनों ही सम्यक् प्रवृत्तियाँ मानी जानी हैं। उनमें शम, दम, गुप्ति, भविति आदि रूप प्रवृत्तियों को सवर कहा करते हैं क्योंकि उनके द्वारा आस्रव के द्वार का सवरण (अवरोध) किया जाता है। इसी प्रकार अनादिकाल से मचित मत्सो को दूर करने के लिए तप्तशिलाधिरोहणादि कर्म को निर्जर कहते हैं क्योंकि उसके द्वारा पुण्य-माप का निर्जरण किया जाता है। इस प्रकार 'आस्रवो भवतेतु स्वात् सवरो मोक्षकारणम्, आस्रव कर्मणा बन्धो निर्जर तद्-विमोचनम्' जैसी बौद्धपरिभाषाओं का स्पष्टीकरण किया गया है। जैनमत के बन्धन की व्याख्या करते हुए कहा गया है कि आस्रव के हेतुभूत अष्टविधकर्म भी बन्धन कहाते हैं। उन कर्मों को दो भागों में विभक्त किया जाता है—घातिकर्म और अघातिकर्म। घातिकर्म चार प्रकार के होते हैं—ज्ञानावरणीय, दर्शनावरणीय, मोहनीय और अन्त-

राय । इसी प्रकार अध्यात्मिकर्म भी चार प्रकार के होते हैं—वेदनीय, नाभिक, गोत्रिक और आयुष्क । शरीराकारपरिणति को वेदनीय कर्म कहा करते हैं क्योंकि उसके द्वारा निर्मित शरीर में तत्त्ववेदन किया करते हैं । शुक्रगोणित की संकीर्णता या मिलनकर्म को आयुष्कर्म कहा करते हैं और उम मिलित तत्त्व का देहापरपरिणाम की शक्ति का जागृत होना गोत्रिक कर्म कहलाता है । उसके पश्चात् बुद्बुद् आदि अवस्थाओं के आरम्भक कर्म को नाभिक कर्म कहते हैं । गम्यक् ज्ञान मोक्ष का माधन नहीं होता, इस प्रकार का विपर्यय ज्ञानावरणीय कर्म कहलाता है । जैन दर्शन का अध्यात्म मोक्ष का हेतु नहीं होता, इस प्रकार के कर्म को दर्शनावरणीय कर्म कहते हैं । विविध दार्शनिकों के द्वारा प्रदर्शित मोक्ष-मार्गों में मोह हो जाना मोहनीय कर्म कहलाता है । मोक्षमार्ग में प्रवृत्त साधनों के विघ्नकारक कर्म अन्तराय कहलाते हैं । श्रेयोमार्ग के घातक होने के कारण इन चारों को घातिकर्म माना जाता है । कथित आठों प्रकार के कर्म पुण्य के बन्धक होने के कारण बन्ध कहलाते हैं । ममस्त क्लेशसंस्कारों के विनाश हो जाने पर मुख्यकृतानता-स्वरूप केवलज्ञान का उदय हो जाने पर अलोकाकाश में स्थिति का नाम मोक्ष है ।¹¹

कथित जीव, अजीव, आम्बव, संवर, निर्जर, बन्ध, मोक्ष नाम के आठों पदार्थ किस रूप में व्यवस्थित हैं, उनकी इयत्ता, कार्य-क्षमता निश्चित है अथवा नहीं आदि प्रश्नों का उत्तर देने में जैनगण सप्तशंकीतय का सहारा लिया करते हैं अर्थात् किसी वस्तु के गुण सात पार्श्व ही सकते हैं : (१) स्याद् अस्ति (२) स्यान्नास्ति (३) स्याद् अस्ति च नास्ति च । (४) स्यादवक्तव्यः (५) स्यादस्ति चावक्तव्यश्च (६) स्यान्नास्ति चावक्तव्यश्च (७) स्यादस्ति च नास्ति चावक्तव्यश्च । इन वाक्यों में 'स्यात्' शब्द अनैकान्त-द्योती निपात¹² माना जाता है । इन वाक्यों का कव और कर्हा प्रयोग होता है—इसका स्पष्टीकरण जैन ग्रंथों में इस प्रकार पाया जाता है—

तद्विधानविवक्षायां स्यादस्तीति गतिर्भवेत् ।
 स्यान्नास्तीति प्रयोगः स्यात्तन्निषेधे विवक्षिते ॥
 क्रमेणोभयवांछायां प्रयोगः समुदायभूत् ।
 द्युगपत्तद्विवक्षायां स्यादवाच्यमशकिततः ॥
 व्याघ्रावाच्यविवक्षायां पंचमो भंग इप्स्यते ।
 अन्त्यावाच्यविवक्षायां षष्ठभंगसमुद्भवः ॥
 समुच्चयेन पुनश्च सप्तमो भंग उच्यते ।¹³

अर्थात् किसी वस्तु की मत्ता का विधान करते समय निश्चित रूप से 'अस्ति' ऐसा न कहकर 'स्यादस्ति', निषेध को कहने के लिए 'स्यान्नास्ति', उभयस्वरूपता दिखाने के लिए 'स्यादस्ति च नास्ति च' कहा जाता है, कथित तीनों अवस्थाओं की अनिर्वचनीयता स्पष्ट करने के लिए उनके साथ 'अवक्तव्यः' शब्द जोड़कर तीन प्रकार और हो जाते हैं और सप्तम केवल अवक्तव्यत्व पदा एक अस्तित्व व नास्तित्व की विवक्षा में होता है क्योंकि एक साथ एक वस्तु में अस्तित्व व नास्तित्व का कथन नहीं किया जा सकता ।

जैनों की कथित तत्त्व-व्यवस्था पर आपत्ति करते हुए सूत्रभाष्यप्रदर्शित मार्ग का

ही अनुगमन वाचस्पति मिश्र ने किया है कि जगत् का व्यवहार निश्चयात्मक या व्यव-
 भावात्मक बुद्धि के आधार पर चला करता है, अनिश्चयात्मक ज्ञान से नहीं। जैन-सिद्धान्त
 निश्चित रूप से न अपने तत्वों की व्यवस्था कर सकता है, न उनकी अर्थक्रिया पर दृढ़ता-
 पूर्वक विश्वास करता है। ऐसी अवस्था में उमके मोहनीय बलों की कथा पूरे जैन-दर्शन
 को अपने में समेट लेती है जबकि 'शास्त्र मोहनितं नम्' कहा गया है अर्थात् शास्त्र मोह
 को दूर किया जाता है, किन्तु जैन शास्त्र इसके विपरीत मोह को जन्म दे जाता है।
 अतः उमें न तो शास्त्र कहा जा सकता है और न उससे आधार पर किसी प्रवृत्ति को
 प्रोत्साहन ही मिल सकता है। मार्गदर्शक जब तक निश्चित रूप से मार्ग प्रदर्शित नहीं
 करता, केवल अनिश्चयात्मक शब्दों में कह देता है कि सम्भव है यह मार्ग लक्ष्य तक जाय,
 जा भी सकता है और नहीं भी, तो इस अनिश्चित वक्तव्य के आधार पर थोटा प्रवृत्त
 नहीं हो सकता। विज्ञेता जब तक वस्तु के स्वरूप और उसके भूत्यों को निश्चित नहीं
 बतलाना, तब तक ग्राहक उस दुकान पर बस्तुओं का क्रय नहीं करेगा। इसी प्रकार पूरा
 व्यावहारिक जीवन अनिश्चिन्ता के गर्भ में प्रविष्ट होकर समाप्त हो सकता है। अतः
 अनुवधारणात्मक आत्मज्ञान के जनक वाक्या का प्रयोग किसी दार्शनिक पथ का प्रदर्शन
 करने में सर्वथा असमर्थ है। प्रतिवाद का उपसंहार करने हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है
 कि मत्ता और अमत्ता परस्पर विरुद्ध धर्म हैं, वस्तुओं की नाना रूपों में प्रतीति कुछ और
 है किन्तु विरुद्ध स्वभाव वाली वस्तु को एक काल एक स्थान पर एक साथ विद्यमानता
 या निर्विकल किसी प्रकार सम्भव नहीं है। इसलिए 'स्याणुर्वा पुरुषो वा' के समान सभी
 पदार्थ सन्देहास्पद हो जाते हैं। सप्त भगों में सप्तत्व सब्धा का निश्चय, उनके स्वरूप का
 निर्धारण और निर्धारण करने वाला पुरुष और माघन सभी सन्देहग्रस्त हो जाते हैं।
 जैन-सिद्धान्त के प्रमाण-प्रमेयों का अवधारण समाप्त हो जाता है। ऋषभदेव जैसे तीर्थंकर
 अम्विर अस्पष्ट शास्त्र का उपदेश करके तीर्थंकर कैसे कहला सकते हैं?''

(४) न्यायवैशेषिकसम्मत परमाणुकारणतावाद-समीक्षा

पूर्वमीमासा में शिष्ट-विरोध का प्रसंग आया है, जैसे कि 'शिष्टाकोर विरुद्ध-
 मिति चेत्'^{१४} अर्थात् शिष्ट व्यक्तियों के द्वारा यदि किसी प्रकार का विरोध उपस्थित न
 हो तब उस क्रिया को भी धर्म माना जा सकता है। इस पर आचार्य कुमारिल भट्ट ने यह
 सन्देह उठाया है—

के शिष्टा ये सदाचारः सदाचाराश्च तद्वृत्ता ।

इतोत्तरेतराधीननिर्णयत्वादनर्णय ॥^{१५}

अर्थात् शिष्ट पुरुष कौन है? यदि कहा जाय कि जो सदाचार का पालन करता है उसे
 शिष्ट कहते हैं, तब प्रश्न उठता है कि सदाचार किसे कहते हैं? यदि कहा जाय कि
 शिष्ट पुरुषों के आचरणों को सदाचार कहा जाता है तब अन्योन्याश्रय दोष प्राप्त होता
 है। दूसरी बात यह भी है कि पुराणों, स्मृतियों और धर्मशास्त्रों में शिष्ट महापुरुषों के
 आचरण भी कई बार अवाञ्छनीय देखे गये हैं। जैसे प्रजापति के मन में अपनी पुत्री के प्रति
 अपवित्र विचार उत्पन्न हुए, इन्द्र ने अहिल्या के साथ कुलित व्यवहार किया, वशिष्ठ ने

पुत्रशोक में आत्मघात का प्रयास किया, विश्वामित्र ने चाण्डाल से वैदिक यज्ञ कराया, कृष्णद्वैपायन भगवान् व्यास ने नैष्ठिक ब्रह्मचर्य धारण करके भी महाराज विचित्रवीर्य की रानियों में सन्तति उत्पन्न की। इसी प्रकार भीष्मपितामह जैसे वर्णाश्रमपक्षपाती महापुरुष का अत्याश्रमी रहना, राम का अपनी धर्मपत्नी की अनुपस्थिति में भी यज्ञ करना, अंगभन हानि के कारण यज्ञ का अनधिकारी होने पर भी धृतराष्ट्र का यज्ञ करना और वह भी पाण्डवों के द्वारा अर्जित धन से। युधिष्ठिर जैसे सत्यवादी ने अश्वत्थामा के विषय में झूठ बोला, कृष्ण और अर्जुन जैसे वैदिक धर्म के दृढ़ स्तम्भों ने मदिरा का पान किया, कृष्ण ने भगिनीसदृश मातुलकन्या रुक्मिणी से अवैध विवाह किया। अतः शिष्ट शब्द के अर्थ का निर्णय सम्भव नहीं।

कुमारिल भट्ट ने शिष्ट की परिभाषा करते हुए कहा है कि वेदविहित कर्मानुष्ठान करने वाले व्यक्तियों को शिष्ट माना जाता है और वे लोग धर्मबुद्धि से जो आचरण करते हैं उसे तदाचार कहते हैं।^{१०}

अब हमें 'एतेन शिष्टापरिग्रहा अपि व्याख्याताः'^{११} इस सूत्र के सन्दर्भ में देखा है कि कथित शिष्ट-पुरुषों के द्वारा सांख्य-सिद्धान्त के साथ-साथ और कौन-सा मत अपरिगृहीत है। भगवान् शंकराचार्य ने शिष्ट पुरुषों में मनु और व्यास की गणना करके उनके द्वारा अपरिगृहीत सांख्यसम्मत प्रधानकारणतावाद को निराकरणीय बतलाया है।^{१२} किन्तु पुरातन पद्धति के अनुसार योगशास्त्रकार व्यास ब्रह्मसूत्रकार भगवान् व्यास ही हैं, तब इनके द्वारा अपरिगृहीत प्रधानकारणतावाद नहीं हो सकता। वाचस्पति मिश्र के हृदय में सम्भवतः मनु-सूत्र-विद्वान् मान था और भगवान् व्यास स्वयं अपने मुख से अपने आप को शिष्ट कहकर पुकार, यह शोभा भी नहीं देता। अतः वाचस्पति मिश्र ने शिष्ट के रूप में प्रत्यक्ष-वेद-स्वीकृत मनु शब्द के साथ आदि शब्द जोड़कर कुछ सौशील्य का पालन-ना भी कर दिया है।^{१३}

विशेष रूप से वाचस्पति मिश्र परमाणुकारणतावाद को अपरिग्राह्य बताने हुए भी उस वाद को शिष्ट-सा कहते प्रतीत होते हैं। उन्होंने उसकी विशिष्टता प्रधानकारणतावाद से इस प्रकार बताई है कि प्रधानकारणतावाद में कार्य-कारण का अभेद आ जाता है एवं व्यापक प्रधान से परिच्छिन्न महद् अहंकार आदि की उत्पत्ति बताई जाती है, ये दोनों मान्यताएँ तथ्य से बहुत दूर की हैं। स्पष्ट तथ्य यह है कि कारण कार्य की अपेक्षा अल्पपरिमाण का तथा उससे भिन्न होता है। पट की अपेक्षा तन्तु अल्पपरिमाण वाला होता है, घट की अपेक्षा कपाल स्वल्प परिमाण वाला होता है। अतः कारण-परम्परा में कार्य-परम्परा की अपेक्षा स्वल्पता का तारतम्य होते-होते परमाणु को कारण मानना निरान्त युक्तियुक्त प्रतीत होता है।^{१४} यह है विशिष्टता परमाणुकारणतावाद की।

किन्तु इतनी विशिष्टता के रहने पर भी वाचस्पति मिश्र की आलोचनात्मक दृष्टि में वह बच न सका। स्वयं एक उद्भट नैयायिक होते हुए भी एक जरट वेदान्ती की भूमिका में उनकी भी आलोचना कर ही टाली कि जब हमने वेदागतवाच्य-प्रतिपादित प्रकृतिकारणतावाद का ही निराकरण कर टाला तब वेदवाह्य तात्त्विकों की क्या गणना।

यहाँ पर श्री हर्ष के इस कथन को उद्धन करना असास्यिक न होगा कि 'क्व ममत्व मुमुक्षु-
णामनिर्वचनीयवादिनाम्—अनिर्वचनीयवादी वेदान्तिपुंगवो मे भी न्याय जैसे द्वैतमतो
की क्या महत्ता ?' वाचस्पति जैमा आलोचक, और फिर उसकी दृष्टि से कोई बच जाय,
यह कैसे सम्भव है।

(५) साध्य-योग-मत-ममीक्षा

साध्य और योग की समीक्षा के प्रसंग में जब हम सूत्रकार की स्थिति देखने हैं
तो पान हैं कि साध्य की तुलना में योग की आलोचना अत्यल्प शब्दा में की गई है। योग-
शास्त्र की आलोचना में सूत्रकार ने बस इतना ही संकेत कर दिया है कि साध्य सिद्धान्त
का निराकरण करने में ही योग का भी निराकरण हो जाता है।^{१३} किन्तु भाष्यकार ने
उसमें एक बात अधिक कही है कि यदि प्रथम निराकरण से ही दोनों शास्त्रों का निरा-
करण हो जाता है तो योग-निराकरण के लिए नवीन अधिकरण की क्या आवश्यकता
थी ? इस प्रश्न का उत्तर देते हुए कहा गया है कि साध्य और योग का बहुत बड़ा अन्तर
यह है कि वेदान्त-वाक्यो में भी योग के परिपोषक बहुत से वाक्य विद्यमान हैं, जैसे कि
'त्रिरन्त न्याय्य सम शरीरम्' (श्वे० २।८), 'ता योगमिति मन्यन्ते स्थिरामिन्द्रियधार-
णम्' (काठ० २।६।११), 'विद्यामेता योगविधि च कृत्स्नम्' (काठ० २।६।१८)। इन
वाक्यों से मुमुक्षुगणों को मन्देह हो सकता है कि योगशास्त्र भी ब्रह्मशास्त्रकार के लिए
आवश्यक है। अतः वह भी वेदान्तशास्त्र के समान ही उपादेय है। किन्तु यह सम्भव नहीं
है क्योंकि 'त त्वौपनिषदं पुष्य पृच्छामि', 'नावेदविन्मनुज त बृहन्तम्' आदि वेदान्त-
वाक्यों में ही वेदान्तातिरिक्त शास्त्रों का निराकरण किया है। तब क्या योगशास्त्र संबंधी
निराकरणीय है—इसका उत्तर भाष्यकार ने दिया है कि इस अविरोधाध्याय में योगशास्त्र
के उसी अंश का हम विरोध करेंगे जो वेदान्तविरुद्ध पड़ता है।^{१४} अतः योगशास्त्रीय
प्रधानकारणतावाद निराकरणीय है। इससे यह स्पष्ट प्रतिष्ठित होता है कि अविरोधी
अंश उपादेय है।

किन्तु वाचस्पति मिश्र ने इस रहस्य का उद्घाटन करते हुए बताया है^{१५} कि
योग के अविरोधी अंश को प्रमाण या उपादेय मानने पर उसका प्रधानकारणतावाद
अवश्य ही हमें प्रभावित करेगा, ऐसी आशंका है। अतः अविरोधी अंश को भी हम अपने
क्षेत्र में कोई अवसर नहीं देना चाहते। मीमांसकमूर्खेन्द्र्य कुमारिल भट्ट के सामने भी यही
एक विषय समस्या उपस्थित हुई थी कि बौद्धादि आगमों के अविरोधी अंश को मान
लेना चाहिए, जैसे कि अहिंसादि की उपादेयता। उसका उत्तर देते हुए कुमारिल भट्ट ने
कहा था—

'प्रसरं न लभन्ते हि यावत् क्वचन मर्कटा ।
नाभिद्रवन्ति ते तावत् पिशाचा वा स्वगोचरे ॥
क्वचिद् दत्तेऽवकाशे हि स्वोत्प्रेक्षालव्धधामभि ।
जीवितु लभते शम्नेस्तन्मागंपतित स्वयम् ॥

अर्थात् वानर और पिशाच तभी तक दूर रहते हैं जब तक कि उन्हें कहीं से प्रवेश का अवसर नहीं मिलता। यदि थोड़ा भी उन्हें कहीं से घुसने का मार्ग दे दिया गया तो अपने आप ही वे पूरे क्षेत्र पर छा जायेंगे और फिर उनके मार्ग में पड़कर कौन जीवित रह सकेगा? अतः वाचस्पति मिश्र का यह दृढ़ विचार पाया जाता है कि योगशास्त्र के अविरोधी अणु भी प्रमाण नहीं है और न उपादेय है। वेदान्त-शास्त्रों में जहाँ कहीं सांख्ययोग शब्दों का प्रयोग या उनके यम-नियम आदि प्रमेय की प्रतिष्ठा पायी जाती है वह सांख्ययोगशास्त्रों से मधेया भिन्न वेदान्तोपयोगी वस्तु है, जैसे 'तत्कारणं सांख्य-योगाभिपन्नं ज्ञात्वा देव मुच्यते सर्वपापैः'^{१५} इस वाक्य में आये हुए सांख्यपद का अर्थ है— 'संख्या सम्बन्ध बुद्धिबैदिकी तथा यतन्त इति सांख्या। एवं योगो ध्यानम्'^{१६} अर्थात् 'सांख्य' शब्द का अर्थ सम्बन्ध बुद्धि अर्थात् वेदान्तलब्ध तत्त्वज्ञान एवं 'योग' का अर्थ निदिध्यासन है। इन शब्दों का सांख्ययोगशास्त्र एवं उनके मिथ्यात्वों से कोई सम्बन्ध नहीं। अतः चौद, जैन और कापालिक जैसे जिष्टपुरूपानादृत, कतिपय पशुप्राय पुण्यों के द्वारा परि-रूहीत भागों के समान सांख्ययोगशास्त्र भी पूर्णरूपेण निराकरणीय एवं आलोचनीय है।^{१७}

प्रधानकारणतावाद की आलोचना

परमाणुवाद एवं प्रधानकारणतावाद का उन्मूलन करते हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है—

ज्ञानक्रियाशक्त्यभावाद् ब्रह्मणोऽपरिणामिनः ।

न सर्वशक्तिविज्ञाने प्रधाने त्वस्ति सम्भवः ॥^{१८}

अर्थान् जगत् का रचयिता कौन है, यह जानने के लिए यह जानना आवश्यक है कि किसी छोटी-मोटी वस्तु का निर्माता कौन होता है। देखा जाता है कि जिन व्यक्ति को वस्तु के उपादान का ज्ञान है और जो कार्योंत्पत्ति की प्रक्रिया में समर्थ है—वही वस्तु की रचना किया करता है। तन्तुओं का या मृत्तिका का जिसे ज्ञान नहीं और जिसमें उनके संयोजन की शक्ति नहीं, वह कदापि घट-पट जैसे कार्यों की रचना नहीं कर सकता। हमसे स्पष्ट है कि जिसमें ज्ञान-शक्ति, क्रियाशक्ति और अवरोधशक्ति—ये तीनों शक्तियाँ समुचित मात्रा में विश्रमान हैं, वही जगत् की रचना कर सकता है। इस प्रकार की शक्तियों का केन्द्र एवं स्रोत सांख्य-सम्मत प्रधान या वैशेषिक प्रकीर्णित परमाणुतन्त्र होता है। प्रधान तन्त्र मन्त्र, रजम् और तमम्—इन तीन गुणों की संवन्धित दशा का नाम होता है।^{१९} मन्त्र को ज्ञानशक्ति कहा जाता है, रजम् को क्रियाशक्ति और तमोगुण को नियन्त्रण या अवरोधशक्ति।^{२०} ये तीनों शक्तियाँ पूर्णरूपेण से प्रधान में विश्रमान हैं, ब्रह्म में नहीं। ब्रह्म निर्धर्मक, निर्गुण, अर्गक, अर्गहन तन्त्र है। अतः जगद्रचना का सामर्थ्य प्रधान में ही हो सकता है, ब्रह्म में नहीं।

सांख्य के इस चतुर्थ की आलोचना सांख्यशास्त्र के समस्त वाचस्पति मिश्र ने इस प्रकार की है—

‘पर्यायपरामर्शाद्यदात्मनोऽञ्जसा धदेत् ।

जगद्बीज तदेवेष्ट चेतने च स अञ्जसा ॥’^{६३}

अर्थात् जगत् की रचना कैसे हुई, किसने की, इसका अनुभव न साक्षात्कार्य को हुआ है और न किसी दूसरे दार्शनिक को। केवल श्रुति, स्मृति आदि शब्दप्रमाणों के आधार पर ही निश्चय किया जाता है कि जगद्रचयिता कौन है। लौकिक व्यवहार के आधार पर इतना अवश्य कहा जा सकता है कि जगद्रचयिता ज्ञानश्रिया आदि शक्तियों में सम्पन्न होना चाहिए किन्तु वह प्रधान तत्त्व है, यह कदापि सम्भव नहीं। सृष्टिरचना का प्रसंग जहाँ-जहाँ चला है वहाँ पूर्व और अपर के प्रकरणों से यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि जगद्रचना चेतन का कार्य है, जड का नहीं। कुचाल-व्यापार के बिना मृत्तिका से घट या कुबिन्द की चेतना के बिना तन्मूर्तों से पट का निर्माण होने नहीं देखा जाता। अतः चेतन का सान्निध्य ममीप या दूर का अवश्य होना चाहिए। ‘तस्माद् वा एतस्मादात्मन आकाश सम्भूत’^{६४} आदि प्रसंगों में आत्मा का स्पष्ट उल्लेख एव मुख्य रूप से प्रतिपादन हुआ है। मृष्टि का प्रथम अक्षर ‘तदेतत् बहु स्यात्’^{६५} ‘स ईक्षा चक्रे’^{६६}—आदि शब्दों से अभिहित हुआ है। वह प्रथम ईक्षण आदि सकल्प प्रधान में कैसे सम्भव है? अतः ब्रह्म-चैतन्य या आत्मचैतन्य ही वह वस्तु है जिसने प्रथम सकल्प किया। यह एक तथ्य है कि वह अवेला, निर्विकार, अमग है, जगद्रूप से परिणत नहीं हो सकता और न जगत् का आरम्भ ही कर सकता है, किन्तु सत्त्व, रजस्, तमस्—इन तीन गुणों की मयनित्वावस्था माया या प्रधान तत्त्व के द्वारा वह जगत् की रचना करता है। यह जगत् माया का परिणाम और ब्रह्म का विवर्तन कहलता है।

साक्षात्कार्यों का एक और आक्षेप है। वे कहते हैं कि कार्य-कारण में सादृश्य या समानरूपता का होना आवश्यक है, अतः जगत् का कारण वही हो सकता है जो जगत् के समान त्रिगुणात्मक जड वस्तु हो,^{६७} अतः जगत् की कारणता चेतन ब्रह्म में नहीं अपितु जड प्रधान में ही घटित हो सकती है। इस आक्षेप का समाधान वाचस्पति मिश्र ने करते हुए कहा है—

‘विवर्तस्तु प्रपञ्चोऽयं ब्रह्मणोऽपरिणामिनः ।

अनादिवासनोद्भूतो न साहचर्यमपेक्षते ॥’^{६८}

अर्थात् परिणामी कार्य के लिए असंज्ञित हो सकता है किन्तु विवर्तन कार्य के लिए उसकी कोई आवश्यकता नहीं। जगत् ब्रह्म का विवर्तन है न कि परिणाम। अतः जगद्रूप कार्य के साथ उसके अविद्यमानरूप कारण ब्रह्म की समानता की अपेक्षा नहीं है।

यहाँ यह ध्यान और कहा अमग नहीं होगा कि साध्य-प्रवर्तक मूर्तियों ने प्रधानतत्त्व या मूल प्रवृत्ति में जगत् की रचना अवश्य घननाई थी किन्तु उसे अनश्रित, स्वतन्त्र, चैतन्याधिष्ठाननिरपेक्ष मानने का आग्रह परवर्ती साक्षात्कार्यों का है जो कि अधिक समतः प्रतीत नहीं होता।

पुरोधगतकर्तृत्वभोक्तृत्व-समीक्षा

सांख्यसिद्धान्त पुरुष को कर्ता नहीं मानता अपितु केवल भोक्ता मानता है।^{६८} उसके अनुसार कर्तृत्व बुद्धि का धर्म है।^{६९} इस कर्तृत्व—भोक्तृत्व की व्यधिकरणता की आलोचना करते हुए वाचस्पति मिश्र ने 'कर्ता शास्त्रार्थवत्त्वात्'^{७०} इस सूत्र की 'भामती' में, कर्ता ही भोक्ता होता है—इस सिद्धान्त के प्रदर्शक जैमिनिशास्त्र के आधार पर यह सिद्ध कर दिया है कि पूर्वमीमांसा में कर्ता को ही भोक्ता माना गया है। कर्ता ही भोक्ता होता है—इस सिद्धान्त का प्रदर्शक जैमिनिवाक्य 'शास्त्रफलं प्रयोक्तरि तत्लक्षणत्वात्'^{६९} है अर्थात् शास्त्रफल स्वर्ग आदि प्रयोक्ता में अर्थात् कर्ता में रहते हैं क्योंकि शास्त्र अर्थात् स्वर्गादिवोधक विधवाक्य कर्ता के फल के साधन है। अर्थात् स्वर्गादिदृष्ट-फलप्राप्ति के लिए कर्ता द्वारा अपेक्षित उपाय का बोधन करते हैं। सांख्यसिद्धान्तानुसार बुद्धि को कर्ता एवं पुरुष को भोक्ता माना जायेगा तो यह शास्त्र अर्थात् विधि जिस भोक्ता (पुरुष) का अपेक्षित उपाय है उसके कर्ता न होने से तथा जो कर्ता बुद्धि है उसका अपेक्षित उपाय न होने से शास्त्र की संगति नहीं बैठेगी और शास्त्र असंगत होगा। अतः कर्ता व भोक्ता एक को ही मानना आवश्यक है।^{६९}

(६) भीमांसकमत-समीक्षा

यज्ञादिकर्मों के फलप्रदानत्व की समीक्षा

भारतीय दर्शनों की यह सामान्य मान्यता है कि प्रत्येक कर्म की परिणति फल में होती है। शुभ कर्म का फल शुभ तथा अशुभ कर्म का फल भी अशुभ होता है। अतः शास्त्र शुभ कर्म करने का उपदेश देता है। अभीष्ट फल की प्राप्ति तथा अनिष्ट की अपाकृति के लिए भी शास्त्र ने कुछ विशिष्ट प्रकार के यज्ञादि कर्मों का विधान किया है, विशेषकर भीमांसाशास्त्र ने। अब एक स्वाभाविक प्रश्न उत्पन्न होता है कि यज्ञों के कर्ता = यज्ञमान को इन कर्मों का फल प्राप्त कौन करायेगा? भीमांसक कहते हैं कि यज्ञादि कर्म स्वयं ही फल प्रदान करते हैं। देवता शब्दमात्र है, उनसे अतिरिक्त देवता का शरीर नहीं होता, अतः वह न तो हृषि का भक्षण कर सकता है और न प्रसन्न होकर यज्ञमान को फल ही प्रदान कर सकता है। कर्म ही फल प्रदान करता है। यहाँ पर शंका हो सकती है कि कर्म तो जड़ पदार्थ है, वह कैसे फल प्रदान कर सकता है? उसका उत्तर भीमांसक देते हैं कि जिस प्रकार मेघ आदि जड़ पदार्थ भी मनुष्य को फल देते हैं, इसी प्रकार जड़ कर्म भी फल दे सकते हैं।^{६९}

इस भीमांसा-सिद्धान्त की समीक्षा करते हुए सूत्रकार महर्षि व्यास ने बाद-रायण^{७०} का नाश्य देते हुए कहा है कि जड़पदार्थ कर्म अकेला फल-प्रदान करने में सक्षम नहीं जब तक कि चेतन पुरुष की प्रेरणा से वह आवृद्ध न हो।^{७०} सूत्रकार के कथन को शंकर ने 'एष ह्येव साधु कर्म कारयति तं यमेभ्यो लोकेभ्य उग्निनीपते। एष उ एवासाधु कर्म कारयति तं तमधो निनीपते'^{७१} इस श्रुति तथा 'यो यो यां यां तनुं भक्तः श्रद्धयाचितु-मिच्छति। तस्य तस्याश्रतो श्रद्धां तामिव विदधान्यहम् ॥ स तथा श्रद्धया युगतस्तस्याराधन-

मीहते । लभते च तत कामान्मयेव विहितान् हितान् ॥'६५—इम गीतावाक्य से पुष्ट किया है ।^{६६}

सूत्रकार और भाष्यकार के आशय को मबन तर्कों के द्वारा स्पष्ट करने हुए वाचस्पति मिथ ने भीमामको की मान्यता का खण्डन किया है । वाचस्पति कहते हैं^{६७} कि दृष्ट के आधार पर ही अदृष्ट की कल्पना की जाती है । लोक में यह देखा जाता है कि कुलालादिचेतनगुण से अर्पित होकर ही दण्डचक्र आदि घट का निर्माण किया करते हैं । उमो प्रकार कर्म या धर्माद्यमं सस्कार तभी फल दे सकने हैं जबकि इनका अधिष्ठाता चेतन पुरप हो । ईश्वर वह एक चेतन पुरप है जिसके अधिष्ठानत्व में मनुष्य के कर्म फल दिया करते हैं । यदि कहा जाय कि जन, वायु, विद्युत् आदि जड वस्तु भी फलप्रद देखी जाती है अतः कर्म आदि जड वर्ग में फलप्रदानादि सामर्थ्य की कल्पना ही मवती है, तो ऐसा कहना नितान्त अनुचित है क्योंकि उनमें भी ईश्वर की प्रेरणा विद्यमान है ।^{६८} धेदान्तदर्शन के देवताधिकरण में यह बात स्पष्ट की जा चुकी है^{६९} कि यणीय देवताओं के भी शरीर होने हैं और वे हवि का भक्षण किया करते हैं तथा प्रसन्न होने हैं । उन्ही की प्रेरणा से अधिकारी को कर्म का फल मिला करता है । अतः चेतन सहायता के बिना जडवर्ग से कर्मफल की इच्छा रखन वाले लोगो का मिद्वान्त न्यायमगत प्रतीति नहीं होता ।

वेद-प्रतिप्रादित प्रवृत्ति और निवृत्ति मार्गों का पारम्परिक सन्तुलन कई बार विगड जाया करता है । इसका कारण है कि धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष मानवजीवन के इन चार पुरपायों में प्रथम तीन का अस्तित्व प्रवृत्तिमार्ग पर तथा अन्तिम एक का अस्तित्व निवृत्तिमार्ग पर आधारित है । कामावचर या लोकाकाश के प्राणिया में स्वाभाविक प्रवृत्तियों का प्राबल्य पाया जाता है । स्वाभाविक प्रवृत्तिया प्रवृत्तिमार्ग की ओर अपसर होती हैं । निरोधप्रवृत्तिया यत्नसाध्य हैं । अन ऊर्ध्वस्रोतम् भूमिका-समारूढ कतिपय भिन्न व्यक्तियों पर आश्रित निवृत्तिमार्ग का कुछ विरलभाव रहना नैमगिक है । इमनिष् व्यवस्थित वैदिक मर्यादा का भीमावधन प्रवृत्तिमार्ग के विपुल प्राणियों के कारण मुरक्षित न रह सका । तथा कर्मप्रतिपादक प्रवृत्तिमार्गानुक्ल वेदभाग ने सभी वर्णों और आश्रमों को अपना विषय बना लिया । समय-समय पर उषम क्रान्तिया अवश्य हुई हैं किन्तु उन्हें दबाने का अन्तिम समय तक प्रयाम किया गया । भिक्षुमूर्खों के प्रणयन, ज्ञान तथा तदनुकूल उद्बोधन से पूर्व पूर्वमीमासा ने इस प्रकार की ब्यूहरचना की थी कि उममें बाहर कोई भी मनुष्य पैर नहीं रख मवता था । शनै-शनै निवृत्तिमार्ग के विचार मुद्द होने गये । भिक्षु-मूर्खों की सशक्त तर्क-प्रणाली एव विचार-वैशारद्य का परामभव सम्भव न देखकर प्रवृत्तिमार्ग के जरठ उपासकों ने कर्मत्यागप्रधान निवृत्तिमार्ग के दर्शन पर भी अपना जाल फैराना चाहा । किन्तु इसके प्रबुद्ध नेत्रों के द्वारा उनका सबल शब्दों में प्रनिवाद किया गया । कर्मममुच्छेद्यवाद की म्यापना एव पुष्टि तथा समय-समय पर उसका प्रतिरोध इमी सघर्ष की एक कहानी है ।

निवृत्तिमार्गानुगामी परिव्राजकवर्ग की निवृत्तिमार्गप्रशस्ति उनना महत्व नहीं रखती जितना कि प्रवृत्तिमार्गसमारूढ एक तटम्य विद्वान् के विचार । यही विशेषता

आचार्य वाचस्पति मिश्र जैसे प्रवीण एवं दूरदर्शी विद्वान् में पायी जाती है। मीमांसा का प्रौढ पाण्डित्य होने पर भी तटस्थ विचार एवं पक्षपातहीन विचारणशील अपना कर पूर्व-उत्तर-मीमांसा की एकवाक्यता के बन्धन को वाचस्पति मिश्र ने तोड़ा। वेदान्त के आदर्शों में कर्मगता के दर्शन को भ्रम ठहराते हुए वेदान्त को स्वतन्त्रता प्रदान की। जो लोग वेदान्त दर्शन को कर्मानुष्ठान की सीमा के बाहर नहीं जाने देना चाहते थे, उनका प्रबल विरोध वाचस्पति मिश्र ने किया। इसीलिए कर्मसमुच्चयवाद का भी उन्होंने पुनः पुनः प्रतिरोध किया है और परित्राजक-सम्प्रदाय के निवृत्तिमार्ग को प्रशस्त करने वाले तर्कों का पोषण किया है। उन्होंने वेदान्तपतिपादित ब्रह्मज्ञान को स्वतन्त्र रूप से मोक्ष का साधन माना तथा कर्म-उपासना में मोक्ष की साधनता का समर्थन किया है। ब्रह्मज्ञान मोक्ष का साधन है—इस विषय में उद्धृत 'तरति शोकमात्मवित्' (छा० ७।१।३), 'स यो ह वै तत्परमं ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति' (मृण्ड० ३।२।६) 'ब्रह्मविदाप्नोति परम्' (तै० २।१।१), 'आचार्यवान् पुरुषो वेद तस्य तावदेव चिरं यायन्न विमोक्षयेऽय संपत्स्ये' (छा० २।७।१), 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः' (वृ० ४।१।१५), 'एतावदरे खल्वमृतम्' (वृ० ४।१।१५) इत्यादि वाक्यों की प्रमाणरूपता का वाचस्पति ने समर्थन किया है। जो लोग इन वाक्यों को 'ब्रह्मसंस्कारकर्ममु परार्थत्वात् फलश्रुतिरर्थवादः स्यात्' (जै० सू० ४।३।१)—इस जैमिनीय सूत्र के आधार पर अर्थवादमात्र मानते थे, उनका उन्होंने खण्डन करते हुए कहा कि वेदान्तवाक्यों में जिस नित्य शुद्धमुक्तस्वभाव-गुरुपतन्त्र का प्रतिपादन है वह कर्म का कर्त्ता कदापि नहीं बन सकता प्रत्युत कर्तृत्वादि से विच्छिन्नस्वरूप वाला है, उनका व उसके प्रतिपादक वेदान्तवाक्यों का समन्वय कर्मकाण्ड के साथ कैसे होगा? अतः यह मानने के लिए सभी को तैयार रहना चाहिए कि वेदान्तवाक्य स्वतन्त्ररूप से ब्रह्म के स्वरूप का साक्षात्कार कराने के लिए प्रवृत्त हुए हैं। 'यस्य पण्यमयी जुहूमवति न स पापं श्लोकं शृणोति' जैसे अनारभ्य अधीन वाक्य के द्वारा प्रतिपादित पण्यता का निबेध ऋतु में ही माना गया क्योंकि पण्यता का मान्य जुहू ऋतु का अव्यभिचारी है। इसके बिना किसी कर्म का सम्पादन नहीं हो सकता। 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः' (वृ० ४।१।१५) जैसे वाक्यों के द्वारा प्रतिपादित दर्शन भी तभी कर्म का अंग हो सकता था जब कि दर्शन के विषयभूत आत्मा का अव्यभिचारी ऋतुसम्बन्ध होता, किन्तु अकर्त्ता, अभोक्ता पुरुष का किसी भी कर्म के साथ सम्बन्ध नहीं। इसीलिए उन्होंने स्थान-स्थान पर ब्रह्म को किसी भी प्रकार की विधि का अंग मानने का प्रबल विरोध किया है और ब्रह्मसंस्थ बन्ध को भी यौगिक मानकर आत्ममत्प्यपरक मानने वाले भास्करादि का भी उटकर विरोध किया है।

वेदान्तवाक्यों में प्रतिपत्तिविधि शेषता की आलोचना

वेदान्त के कुछ माननीय आचार्यगण प्राभाकर गिद्वान् से प्रभावित थे। अतएव वे वेदान्त-वाक्यों का प्राभाष्य प्रतिपत्तिविधि के साथ एकवाक्यता-सम्पादन के द्वारा ही मानते थे। आचार्य शंकर के द्वारा उनका मत संक्षिप्त शब्दों में प्रदर्शित कर^१ निराकृत हुआ है।^२ किन्तु वाचस्पति मिश्र ने इन आलोच्य मत को निम्न रूप में उपस्थित

कर उसी प्रकार उसी आलोचन भी की है। आलोच्य मतवाद का सपाहक वाचस्पति का श्लोक इस प्रकार है—

‘अज्ञातसगतिवत्वेन शास्त्रत्वेनार्यवत्तया ।

मननादिप्रतीत्या च कार्यार्याद् ब्रह्मनिश्चय ॥”^{१५}

अर्थात् सिद्धार्थों में स्वतन्त्र रूप से वैदिक शब्दों का सगतिग्रहण सम्भव नहीं क्योंकि लोक में पदों का सगतिग्रहण कार्यार्थ में होता है, न कि सिद्धार्थ में। दूसरी बात यह है कि वेदात् भी एक शास्त्र है शास्त्र वही होता है जो प्रवृत्ति अथवा निवृत्ति रूप शासन का बोध कराता हो* अर्थात् इन प्रकार की आज्ञायें प्रसारित करे जिससे मानवकल्याण होता हो। कल्याणकारी मार्ग पर चलने के लिए विधिवाक्य ही माध्यम माने जाते हैं। अतः शास्त्र-मर्यादा की रक्षा करने के लिए भी आवश्यक है कि सभी वेदान्तवाक्य अपने किसी विधि-वाक्य के साथ मिलकर अर्थात् विधिवाक्य के साथ एकवाक्यता द्वारा मानवकल्याण का मार्ग प्रशस्त करें। यह प्रवृत्ति निवृत्ति रूप शासन कार्यार्थ के प्रतिपादन से ही हो सकता है। तीसरी बात यह है कि सिद्धब्रह्मप्रतिपादक वाक्यों में अर्थवत्ता भी नहीं है, क्योंकि जैसे ‘रज्जुरिय न भुजग’ इत्यादि वाक्या स जैसे रज्जुरूप ज्ञान में सर्पजन्य भयकम्पादि की निवृत्तिरूप प्रयोजन सिद्ध नहीं होता, उसी प्रकार वेदा-तवाक्यों से ब्रह्मज्ञान हो जाने पर सांसारिक धर्म शोकादि की निवृत्तिरूप प्रयोजन सिद्ध नहीं होता। श्रवण के पश्चात् मनन का उपदेश भी यह सिद्ध कर रहा है कि केवल श्रवण के द्वारा ब्रह्मज्ञान प्राप्त कर लेने मात्र से कुछ नहीं होता अपितु कुछ कर्तव्य शेष रह जाता है। एतदर्थं वेदान्त-वाक्यों को ब्रह्मस्वरूप-बोधक न मानकर आत्मज्ञानविधिविषयक-कार्यपरक मानना चाहिए। अर्थात् ‘आत्मा वाऽरे श्रुत्व’ जैसे ज्ञानविधायक-कार्यपरक वाक्यों में ज्ञानविधिविषयक कार्य-परता स्पष्ट प्रतीत भी होती है। अतः यह एक स्थिर सिद्धान्त है कि कार्यार्थक वेदान्त-वाक्यों के द्वारा ही ब्रह्मनिश्चय करना चाहिए। यह वेदान्त के एकदेशी आचार्य का मत है। सम्भवतः यह वृत्तिकार बोधायन का ही मत होगा जिसकी परम्परा रामानुज आदि सम्प्रदायों में फैल गयी थी। प्राभाकर भीमाना का प्राधान्य इस सिद्धान्त में प्रतीत होता है, इसको न्यायरत्नमाला के टीकाकार रामानुज^{१६} ने स्वयं स्वीकार किया है।—

गृहन्वन्नियन्वितोऽप्यहं बहुमानादिह पार्यन्तारये ।

विवृणोमि मतान्तराश्रितां स्थिरभावा नपरत्नभासिकाम् ॥”^{१७}

अर्थात् हम प्रभाकर गुरु के सिद्धान्त के अनुयायी हैं। इससे जाना जाता है कि वेदान्त एक-देशिमत उसी सिद्धान्त का अनुगमन करता था जिसकी रूपरेखा प्रभाकरप्रणीत शाबर-भाष्य की व्याख्या ‘वृत्ती’ में आज भी समुपलब्ध होती है।

इस मत की आलोचना करत हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है—

“कार्यबोधे मया चेष्टा लिङ्ग हर्षादपस्तया ।

सिद्धबोधेऽर्थवत्तं शास्त्रस्य हितशासनात् ॥”^{१८}

वेदान्त-वाक्यों को प्रतिपत्ति (ज्ञान) विधि का अंग बतलाने वालों की ओर से सबसे पहला आक्षेप यह किया गया था कि कार्य से भिन्न अर्थ में लोक में संगतिग्रहण सम्भव नहीं। उसका उत्तर देते हुए वाचस्पति मिश्र कहते हैं कि सिद्धार्थ में भी पदों का संगतिग्रहण लोक में सम्भव है तथा दृष्ट भी है, क्योंकि कुतूहलभयादिनिवृत्त्यर्थक 'रज्जु-रियं नैप भुजङ्गः' इत्यादि वाक्यों का संगतिग्रहण स्पष्ट ही सिद्धार्थ में है, न कि कार्यार्थ में। इसका कारण है कि उनके अर्थज्ञान के बाद भयादिनिवृत्ति के अतिरिक्त किसी भी प्रकार की कार्यप्रवृत्ति नहीं अनुभूत होती। भूतार्थविषयक ज्ञान का अनुमान भी लोक में हर्षादि लिंगों के द्वारा होता है, जैसे कार्यताविषयक ज्ञान का अनुमान लोक में चेष्टादि लिंगों के द्वारा होता है। दोनों में अनुमापक हेतुओं का भेद है, अन्य कुछ नहीं। तथा 'रज्जु-रियं नैप भुजङ्गः' इत्यादि सिद्धार्थविषयक वाक्यों ने भयकम्पादिनिवृत्तिरूप प्रयोजन मर््या-नुभूत है। सिद्धब्रह्मविषयक वेदान्तवाक्यों से भी संसार-निवृत्ति तथा मोक्ष-प्राप्ति रूप प्रयोजन विद्वानों को अनुभवमिद्ध है। अतः सिद्ध ब्रह्म के बोधक वेदान्त-वाक्यों को मानने पर भी अर्थवत्ता उनमें सिद्ध हो जाती है।^{१११}

इसी प्रकार सिद्धस्वरूप ब्रह्म के बोधक होने पर भी ब्रह्मज्ञान के परमपुरुषार्थरूप मोक्ष में कारण होने से वेदान्त-वाक्यों में हितनामनत्वरूप शास्त्रत्व सिद्ध है। क्योंकि मोक्ष में सर्वदुःखों की आत्यन्तिक निवृत्ति होने से वह हितरूप है और उसका शासन ब्रह्मज्ञान द्वारा वेदान्तवाक्य करते हैं। इस प्रकार वेदान्त-वाक्यों को सिद्ध ब्रह्म का बोधक मानने में किसी भी प्रकार की आपत्ति न होने से वेदान्त-वाक्यों को स्वार्थ-परिन्त्याग कर प्रतिपत्तिविधि का अंग मानना सर्वथा असंगत है।

वेदान्तवाक्यों में विधेयवाक्यता की आलोचना

वेदान्त-चिन्तकों ने विधिसम्पर्क के बिना भी वेदान्त-वाक्यों की प्रमाणता स्थापित की है। इस पर भीमांगक आक्षेप करता है कि वेदान्त-वाक्य विधिसम्बन्ध के बिना भी प्रमाण हैं तब अर्थवाद वाक्य भी विधिवाक्य के साथ एकवाक्यता स्थापित किये बिना भी स्वतन्त्र प्रमाण क्यों न होंगे? यदि ऐसा है तब 'विधिना तु एकवाक्यत्वात् स्तुत्यर्थेन विधीनां स्युः'^{११२} — यह जैमिनीय सूत्र व्यर्थ हो जाता है और अर्थवादाधिकरण की कोई आवश्यकता नहीं रह जाती। अतः कहना होगा कि अर्थवादवाक्य विधिवाक्य सम्बन्ध के बिना स्वतन्त्रतया प्रमाण नहीं हो सकते, तब वेदान्तवाक्य भी विधि-संस्पृशं के बिना स्वतन्त्र प्रमाण कैसे होंगे?

वाचस्पति मिश्र ने पूर्ववादी के वक्तव्य का अनुवाद करते हुए कहा है^{११३} कि स्वाध्यायाध्ययनविधि ने अर्थवादवदित ममग्र स्वाध्याय (वेदराशि) का अध्ययन बतलाया है। अतः स्वाध्यायमत एक अधर भी निरर्थक, निष्प्रयोजन नहीं हो सकता। अर्थवाद वाक्यों का प्रयोजन अवश्य होना चाहिए। अतः 'मोऽरोदीत्' इत्यादि अर्थवादवाक्यों में कर्मपर्याकांक्षा तथा 'बहिषि रजतं न श्रेयम्' आदि निषेधवाक्यों में निषेध से निवृत्ति के लिए निषेध की निन्दा की अपेक्षा जागरित हो रही है। परस्पर-नापेक्ष, अतएव उभया-कांक्ष वाक्यों का 'नष्टाप्यदधरश्' सम्बन्ध के समान परस्पर सम्बन्ध हो जाता है। अतः

अर्थवादवाक्यो मे विधिवाक्य के साथ एकवाक्यतापन्न होकर ही प्रामाण्य सुस्थिर होता है। किन्तु सिद्धब्रह्मबोधक वेदान्तवाक्यो मे प्रयोजनाकाक्षा नहीं कि जिसके लिए किसी प्रयोजनप्रतिपादक विधिवाक्य की गवेषणा करनी पड़े क्योंकि ब्रह्मज्ञान से मोक्षरूप-प्रयोजन वेदान्तवाक्यो मे ही श्रुत है। अत वेदान्तवाक्यो को श्वतन्त्र प्रमाण मानना होगा।

इसी प्रकार प्रभाकर के उक्त वक्तव्य का, जिसमे कि वेदान्तवाक्यो को उपासनाविधि के साथ एकवाक्यता स्थापित करने के पश्चात् प्रमाणता प्रदान की गई है,^{११} निराकरण करते हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है कि ब्रह्मविद्या का फल नित्य तथा निरतिशय मोक्ष है। वेदान्तवाक्यो मे स्वाभाविक जीवब्रह्म की एकता (अभेद) का प्रतिपादन है। वह उपासनाविधि का फल (कार्य) नहीं है, क्योंकि वह नित्य होन से अवर्त्य है। अनादि अविद्या का अपनयन भी उपासनाविधि का कार्य नहीं क्योंकि उसका उपनयन अविद्या विराधिनी विद्या के उदय से होता है। विद्योदय भी उपासनाविधि का कार्य नहीं क्योंकि वह ध्वणमनपूर्वक भावनाजनितसंस्कारयुक्त अन्त करण से होता है, न कि उपासनाविधि मे। विद्योदय के लिए उपासनाविधिजनित उपासनापूर्व कोचित का सहकारी कारण भी नहीं माना जा सकता क्योंकि जीवब्रह्मैक्य साक्षात्कार उपासनापूर्व-निस्पेक्ष वेदान्ताद्योपासनासंस्कार से ही निष्पन्न हो जाना है, उममे उपासनाविधिजन्य उपासनापूर्व की अपेक्षा नहीं, जैसे पृथ्व्यादि स्वरो का साक्षात्कार अपूर्वानपेक्ष गान्धर्व-शास्त्रोपासनावामना से ही सम्पन्न हो जाता है, उसन किसी अपूर्व की अपेक्षा नहीं होती। अत वेदान्तवाक्यो की उपासनाविधि से एकवाक्यता स्थापित कर उन्हें उपासनाविधि का जग मानने की कुछ भी आवश्यकता नहीं है।^{१२}

स्फोटवाद की आलोचना

आलोचना करने के लिए स्फोटवाद का स्वरूप और आवश्यकता बतलात हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है^{१३} कि वाचक पद से ही किसी अर्थ का प्रतिपादन सम्भव होता है। अब देखना है कि वाचक पद का क्या स्वरूप है। 'गौ' इत पद मे गकार, औकार और विसर्ग वर्णों के अविरक्त पद नाम की वस्तु उपलब्ध नहीं होती। अत ये तीना वर्ण मिलकर वाचक बने जाने हैं। यद्यपि प्रत्येक वर्ण क्षणिक है उच्चरित होते ही प्रध्वस्त हो जाना है, दूमरे वर्ण के साथ उसका योग सम्भव नहीं और प्रत्येक वर्ण वाचक हो नहीं सकता क्योंकि उसे वाचक मान लेने पर केवल एक वर्ण के उच्चारण से ही अर्थप्रतीति होने लगेगी और दूमरे वर्णों का उच्चारण व्यर्थ होगा, तथापि पूर्वपूर्ववर्णानुभवजनित संस्कारसहित अन्तिम वर्ण पद माना जाना है और यही वाचक है, जैसाकि शाबर भाष्य मे प्रतिपादित है।^{१४}

स्फोटवादियो का कहना है कि वाचकता शब्द का धर्म है, संस्कार का नहीं। संस्कार दो प्रकार का हो सकता है—एक तो पुण्य पाप नाम मे प्रसिद्ध अदृष्ट, दूसरा स्मृतिजनक भावनात्मक संस्कार। दोनों प्रकार के संस्कार वाचक नहीं होते। दूसरी बात यह भी है कि वर्णानुभव यदि संस्कार का जनक है तब विपरीताविपरीतोच्चरित वर्ण भी

उसी प्रकार संस्कार के द्वारा समान अर्थ के बोधक होने लगेंगे, किन्तु होते नहीं क्योंकि 'रस' और 'सर' दोनों का एक अर्थ नहीं होता ।

तीसरी बात यह भी है कि संस्कार की कल्पना एक अदृष्ट की कल्पना है । कल्पना का आधार कार्य या अर्थबोध ही माना जा सकता है । इस प्रकार अन्योन्याश्रय दोष भी प्रसक्त होता है । अर्थबोध हो जाने के बाद संस्कार की कल्पना और संस्कारों की महायता से अर्थज्ञान माना जाता है । चौथी बात यह भी है कि संस्कार आत्मा में या अन्तःकरण में रहेंगे, अन्तिम वर्ण का श्रवण श्रोत्र में होता है, तब दोनों का साहित्य कैसे हो सकता है ? अन्तिम वर्ण श्रवण के पूर्वकाल में होनेमात्र से यदि साहित्य माना जाता है तब दूसरे व्यक्ति के संस्कार उस काल में उत्पन्न होकर दूसरे व्यक्ति में अर्थबोध के जनक होने लग जायेंगे ।

इस पक्ष में पाँचवाँ दोष यह भी है कि अनुभवजनित संस्कार अनुभूतार्थ के स्मारकमात्र होते हैं । अतः पूर्वपूर्वानुभवजनित संस्कार वर्णों का स्मरणमात्र करा सकते हैं, अर्थ का नहीं । अतः वर्णों में अतिरिक्त स्फोटतत्त्व स्थायी व व्यापक माना जाता है । वर्ण, पद और वाक्य उन्नी के व्यंजक माने जाते हैं । वर्णों के द्वारा अभिव्यक्त स्फोट वर्ण-स्फोट, पद द्वारा अभिव्यक्त होने वाला पद-स्फोट तथा वाक्य से अभिव्यक्त होने वाला स्फोट वाक्यस्फोट कहलाता है । स्फोट ही मुख्य शब्द है, वही अर्थ का बोध कराता है और वर्णात्मक शब्द उसके केवल व्यंजक होने के कारण शब्द कहलाते हैं । इस प्रकार स्फोटवाद के साधन और उपालम्भ की चर्चा करते हुए वाचस्पति मिश्र ने विज्ञदरूप से इनका प्रत्याख्यान किया है—

“याचन्तो यादृशा ये च पदार्थप्रतिपादने ।

वर्णाः प्रजातसामर्थ्यास्ते तथैवाधबोधकाः ॥”¹¹

अर्थात् जब तक दृष्ट सामग्री से कोई कार्य सम्पन्न हो सकता हो तब तक अदृष्ट साधन की कल्पना नहीं की जाती । वर्णात्मक शब्दों में यदि अर्थबोध सम्भव हो तब इनमें अतिरिक्त किसी स्फोटतत्त्व की कल्पना नहीं की जा सकती । वर्णों पर जो नश्वरता का दोष दिया जाता है वह वैशेषिक मत में अवश्य होता है किन्तु वेदान्तानुमादित कुमारिलभट्ट के मत में वह दोष नहीं, क्योंकि ये वर्णों को नित्य मानते हैं ।¹² पूर्वपूर्ववर्णानुभवजनित-संस्कारपक्ष में जो दोष दिया गया था कि उन्हीं वर्णों के द्वारा विपरीत या अन्यथा क्रम अवलम्बन करने पर भी वही अर्थबोध होना चाहिए, अर्थात् 'सर', 'रस' पदों से समान बोध होना चाहिए, उस पर वेदान्तवज्र का यह कहना है कि सभी वर्ण समान संस्कार को जन्म नहीं देते अपितु पौर्वापर्य-मीमा-रेखाओं में आबद्ध होकर विशेष-विशेष संस्कार के उत्पादक होते हैं, अर्थात् जितने जिस प्रकार के वर्ण जिस अर्थ के प्रतिपादन में लक्ष्य होते हैं—वे उस प्रकार के वर्ण उसी प्रकार के अर्थबोधोपयोगी संस्कारों को जन्म दिया करते हैं । अतः सांकेयदोष निराधार है । जो यह कहा था कि वर्णानुक्रमजनित संस्कार वर्ण-स्मृति को छोड़कर दूसरा अर्थबोधरूप कार्य नहीं कर सकते, वह भी युक्तिसंगत नहीं क्योंकि प्रत्यभिज्ञाप्रत्यक्ष संस्कारसहकृतइन्द्रियार्थसन्निकर्षवटिन नामग्री से उत्पन्न होता है । यहाँ

पर जिह्न प्रकार सस्कार अपने नैसर्गिक स्मरणकार्य को छोड़कर विलक्षण कार्य प्रत्यक्ष के सम्पादक होत हैं, उमी प्रकार सस्कारसहित अन्तिम वर्ण की योग्यता अर्थज्ञान में क्यों नहीं मानी जा सकती ? पदस्फोट की अभिव्यक्ति स्फोटवादी को भी पूर्व-पूर्ववर्णजनित मस्कारविशिष्ट अन्तिमवर्णरूप पद के द्वारा माननी पडती है। अत मस्काररूप अदृष्ट-कल्पना उभयमत-सम्मत है, स्फोट जैसे अनुभूत अदृष्ट पदार्थ की कल्पना स्फोटवादी को अधिक करनी पडती है। स्फोटवाद के पक्ष में प्रमाण भी उपलब्ध नहीं है—'अनादि-निघना निर्या वागुत्सृष्टा स्वयमुवा' इत्यादि में भर्तृहरि ने शब्द-सृष्टि का प्रतिपादन किया है। अत नित्यस्फोट की सृष्टि सम्भव नहीं। वाचा विरूपनित्यवा' जैसे ध्रुति-वाक्य भी धर्मात्मक शब्दा को ही नित्य सिद्ध करते हैं। इससे अतिरिक्त किसी की स्फोट-सज्ञा यदि करना अनिवार्य है, तब पूर्व-पूर्वजनित सस्कारसहित अन्तिमवर्ण को स्फोट नाम देकर मन्तोप प्राप्त किया जा सकता है, क्योंकि उमी स अर्थ परिस्फुटित होता है। अत ध्वनि, वर्ण—इन दो प्रकार के शब्दों से अतिरिक्त स्फोट नामक शब्द की कल्पना अप्रामाणिक और अनुचित है।

(७) भास्करमत-समीक्षा

ब्रह्मसूत्र के भाष्यकारों में कालक्रम की दृष्टि से आचार्य शंकर के परवान् भास्कर^{११६} का नाम आता है। इनकी स्थान आचार्य शंकर और वाचस्पति मिश्र के मध्य मानी जाती है। य भेदाभेदवादी थे। अत जहाँ भी अवसर मिला है, इन्होंने शंकर के अभेदवाद (अद्वैतवाद) का खण्डन कर भेदाभेदवाद की स्थापना की है उसे युक्तियुक्त सिद्ध किया है। वस्तुतः भाष्य-रचना का उनका उद्देश्य ही शंकरभाष्य का खण्डन करना था। शंकर के मायावाद की इन्होंने अत्यन्त व्यग्रपूर्ण शैली में आलोचना की है और अविद्या के आवरण को चिथड़े-चिथड़ कर डालने का प्रयास किया है। ज्ञान-कर्मसमुच्चयवाद की स्थापना के लिए इन्होंने जी-तोड़ कोशिश की है। जीवनमुक्ति और कर्मत्याग के मिद्धान्ता का इन्होंने चुटकी ले-लेकर उपहास किया है।

किन्तु आचार्य वाचस्पति मिश्र ने इस जगह आचार्य पर जो भीषण आक्रमण किया है, वह देखते ही बनता है। भास्कराचार्य द्वारा शंकर के मिद्धान्तों का खण्डन व अपने मत की स्थापना तथा आचार्य वाचस्पति मिश्र के द्वारा उन आक्षेपाव मान्यताओं को धराशायी करने व शंकरवैश्वन्ती को पुन बहराने के लिए किया गया तर्क-संघर्ष दर्शन के अध्येता के लिए एक रोचक अध्याय प्रस्तुत करता है। यहाँ इस संघर्ष की एक विणद झांकी प्रस्तुत करने का प्रयास किया जा रहा है।

(१) 'अय' शब्द का अर्थ

भाष्यकार श्री शंकराचार्य ने 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' सूत्रस्य 'अय' शब्द का अर्थ करते हुए^{११७} बतलाया है कि वहाँ आन तथा धर्ममीमांसा और ब्रह्ममीमांसा का सम्भव नहीं किन्तु नित्यानित्यवस्तुविषय, इहामुत्रार्थभोगविराग, शमादिषट् साधनसम्पत्ति-

मुमुक्षुता—इस साधनचतुष्टयसम्पत्ति का आनन्तर्यं ब्रह्म-जिज्ञासा में मूपपन्न है। अतः साधन चतुष्टय-सम्पादन के अनन्तर ब्रह्म की जिज्ञासा करनी चाहिए।¹²⁴

आचार्य शंकर के इस आनन्तर्योपपादन को भास्कराचार्य ने असंगत ठहराते हुए कहा है¹²⁵ कि धर्म विचार और ब्रह्मविचार का आनन्तर्य असम्भव नहीं क्योंकि मूत्रकार जानकर्मममुच्चय को मोक्ष का साधन मानते हैं, जैसा कि उनके 'सर्वपिशा च यज्ञादित्युत्प्रेर-श्ववत्'¹²⁶ आदि सूत्रों से स्पष्ट है। आशय यह है कि 'तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिपन्ति यजेन दानेन तपसा नाशकेन'¹²⁷ इस श्रुति के द्वारा विहित यज्ञादि कर्मों की महायता से ही तत्त्वज्ञान मोक्ष का साधन बन सकता है—एकाकी नहीं। सहायक यज्ञादि का ज्ञान धर्ममीमांसा के बिना सम्भव नहीं। अतः कर्मज्ञान के लिए धर्मविचार कर लेने के अनन्तर ही ब्रह्मविचार करना सम्भव और मूपपन्न होगा।

वाचस्पति मिश्र ने इस भास्कराचार्य आक्षेप का निराकरण¹²⁸ करते हुए प्रश्न उठाया है कि ब्रह्मज्ञान को किस अंश में यज्ञादि की अपेक्षा होती है—अपने कार्य के सम्पादन में अथवा अपना स्वरूप लाभ करने में? प्रथम पक्ष उचित नहीं है क्योंकि कार्य चार प्रकार का होता है—उत्पाद्य, विकार्य, संस्कार्य और प्राप्य। ब्रह्माभाक्ताकार कूटस्थ, नित्य, सर्वव्यापी ब्रह्म का स्वरूप होने में विकार्य, संस्कार्य और प्राप्य भी नहीं हो सकता।

द्वितीय पक्ष भी उचित नहीं, ब्रह्म-विद्या की उत्पत्ति में भी यज्ञादि का उपयोग उक्त श्रुति से प्रतीत नहीं होता क्योंकि 'विविदिपन्ति यजेन...' अर्थात् यज्ञादि के अनुष्ठान से विविदिपन्ति अर्थात् तत्त्वज्ञान की अभिलाषा का उदय होता है, तत्त्वज्ञान का नहीं। इस प्रकार कर्म का अनुष्ठान या कर्मज्ञान का साहाय्य सर्वथा बाधित और असंगत प्रतीत होता है। अतः धर्मज्ञान का या धर्मजिज्ञासा का आनन्तर्यं ब्रह्मजिज्ञासा में नहीं हो सकता अपितु साधनचतुष्टय-सम्पत्-सम्पादन के अनन्तर ब्रह्मविचार प्रवृत्त होता है।¹²⁹

भास्कराचार्य ने शमादिके आनन्तर्य में अस्वारस्य दिखाने के लिए कहा है कि जमादि न तो पूर्व प्रक्रान्त हैं और न उनका ब्रह्म-जिज्ञासा में किसी प्रकार का अर्थाभि-भाव ही सम्पन्न होता है।¹³⁰

भास्कर के इन आक्षेप का परिमार्जन करने के लिए वाचस्पति मिश्र ने उक्त श्रुति का स्मरण दिलाया है¹³¹ जिसमें शमादिक का आनन्तर्य प्रतिपादित है—'तस्माच्छान्तो दान्त उपरतस्त्वितिधुः श्रद्धाधित्तोभूत्वाऽऽत्मन्येवात्मानं पश्येत् सर्वमात्मनि पश्यति'¹³² अर्थात् शान्त (निगृहीतमनस्क), दान्त (जितेन्द्रिय), उपरत (अनामक्त), तितिधु (महन-शील) होकर आत्मा का दर्शन करे। 'ज्ञान्वा मुच्यते' के समान उद्देश्यतावच्छेदक व विधेय का कार्यकारणभाव माना जाता है। कारण और कार्य का पूर्वावर-भाव या आनन्तर्य अनिवार्य होता है। इस प्रकार ब्रह्म-जिज्ञासा में शमशमादिक का श्रोत आनन्तर्य ही विर-हित है, अध्ययन एवं कर्मावबोध का आनन्तर्य कहीं भी विवक्षित नहीं है।¹³³ दूसरी बात यह है कि वेदाध्ययन के पश्चात् धर्म-विचार के लिए जैसे आर्पणार्णोपदेशक गृहस्थ गुण की जरूरत आवश्यक है वैसे ही ब्रह्मविचार के लिए भी नमुच्चयवादी को उसी गृहस्थ गुण की जरूरत की अपेक्षा होगी, उसी के मान्निष्ठ्य में रहना होगा किन्तु वस्तुतः वहाँ ब्रह्म-विचार

सम्भव ही नहीं है, उसके लिए तो परब्राह्मणक ब्रह्मनिष्ठ आचार्य को शरण लेनी होगी।¹²⁸
अतः किमी भी दृष्टि से भारकरीय आक्षेप तर्कसम्मत नहीं ठहर पाता।

(२) 'अत' शब्द का अर्थ

'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' मूल में अतः शब्द का अर्थ प्रतिपादन करने हुए शंकर ने कहा है¹²⁹ कि स्वयं वेद कर्मजन्यफल की क्षयिता तथा ब्रह्मज्ञानफल मोक्ष की निव्यता वतना रहा है, इसलिए यथायोग्य साधन-सम्पत्ति के अनन्तर ब्रह्म जिज्ञासा सम्भव है।

भास्कराचार्य ने इसका खण्डन करते हुए कहा है¹³⁰— अतः पूर्व प्रकान्त अर्थ में हेतुता का बोधन करता है न कि कर्मजन्यफल की क्षयिता आदि में। अपि च सभी कर्मों के फल को क्षयी मानना असंगत है। केवल कर्मजन्यफल के क्षयी होने पर भी ज्ञान-समुच्चित कर्म का फल क्षयी नहीं है। ज्ञानसमुच्चित कर्म का फल मोक्ष है और वह नित्य है।

भास्कराचार्य के इस आक्षेप का निवारण करते हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है¹³¹ कि जिस प्रकार विषभक्षण का परिणाम मृत्यु होता है, विषसमुच्चित अग्नि के भक्षण का भी वही परिणाम (मृत्यु) होता है—विपरीत नहीं। इसी प्रकार जब अकेल कर्म का फल क्षयी है तो कर्मयुक्त ज्ञानादि का फल भी क्षयी ही होगा, क्षयी नहीं।

समुच्चयवाद का निराकरण ऊपर किया जा चुका है। अतः ज्ञानवर्षसमुच्चय का फल निर्वाण है—यह नहीं कहा जा सकता। अतः आचार्य शंकर का कर्मफल-क्षयित्व-प्रतिपादन असंगत नहीं है।

(३) ज्ञान की आत्मचैतन्य-स्वरूपता

ज्ञान पदार्थ क्या है—इसका उत्तर शंकर वेदान्त इस प्रकार दिया करता है— अन्तःकरण विषय-देश में जाता है और विषय के आकार को ग्रहण करता है अन्तःकरण का यह विषयाकार परिणाम ही वृत्ति कहलाता है। यह विषयाकारवृत्ति घटादिविषया-वर्चिच्छन्न चैतन्य का आवरण भंग करती है यही वृत्ति प्रतिफलित या वृष्यवर्चिच्छन्न चैतन्य-ज्ञान कहलाता है।

यहाँ भास्कर शंकर से सहमत नहीं हैं। उनका कहना है¹³² कि प्रमिति, सवदन, अनुभव—ये सब पर्याय हैं। रूपादिज्ञान क्षणिक है। आत्मचैतन्य नित्य है। नित्य और अनित्य की एकता कैसे हो सकती है? यदि विषय-प्रकाशकज्ञान आत्म-चैतन्यस्वरूप है तो ऐसी स्थिति में विषय का विस्मरण कदापि नहीं हो सकता। अतः आलोक और इन्द्रियादि की सहायता से उत्पद्यमान ज्ञान भिन्न है और आत्मचैतन्य भिन्न, दोनों को अभिन्न नहीं माना जा सकता।

वाचस्पति ने 'अवर्णितपद्मेन ज्ञानं सन्वाच्याप्य दृच्छया कर्म' श्लोक के इस अर्थ का व्याख्यान करते हुए कहा है¹³³ कि ज्ञान पद से उसी वस्तु का ग्रहण यहाँ अभिमत है जिसके द्वारा प्राणी अपने जन्मजन्मान्तर के इस गाढान्धकार को निवृत्त कर आत्म-व्योति के दर्शन करता है, अपने आत्मस्वरूप परमानन्दघन ब्रह्म की प्राप्ति करता है। यह

ज्ञान विशुद्ध चेतन्य ब्रह्मस्वरूप में भिन्न नहीं हो सकता। उत्पन्न, विरुद्ध, क्षणप्रध्वंसी वैनाशिक-विज्ञान-मन्तति से काम नहीं चल सकता। यह कहना अक्षरशः सत्य है कि उसकी उत्पत्ति और विलय सम्भव नहीं; किन्तु, अनौपाधिक स्वरूपज्योति यद्यपि उत्पत्ति-विनाश की भीमा में परे है तथापि बृत्तिरूप उपाधि के सम्बन्ध में उसे उत्पत्तिविनाशणीय कहा जा सकता है। उसे ही अनुभवादि पदों के द्वारा अभिहित किया जाता है। इस प्रकार भास्करकृत शंकर की आलोचना युक्तिमंगत नहीं है।

(४) भेदाभेद

'जन्माद्यस्य यतः' (ब्र० सू० १।१।२) इस सूत्र में प्रतिपादित जगत् की कारणता का नामजस्य अद्वैत वेदान्त ने ब्रह्म को विवर्ताधिष्ठान और प्रपञ्च को ब्रह्माधिष्ठित मिथ्याकार्य बताते हुए किया है। भास्कराचार्य से इस पक्ष का खण्डन करते हुए ब्रह्म और जगत् का भेदाभेद स्थापित किया है। मुचर्ण और कुण्डलादि का भेदाभेद अनुभव-विद्ध बताया है,^{१६} अर्थात् कार्य और कारण के भेद व अभेद दोनों को वास्तविक माना है।

आचार्य वाचस्पति मिश्र ने भास्करमन्मत भेदाभेद-पक्ष का निराकरण करते हुए कहा है^{१७}—कि वास्तविक भेदाभेद मानने पर कार्य और कारण का वास्तविक अभेद मानना होगा। ऐसी स्थिति में दूर से मुचर्णरूप कारण को देखने पर उसमें अभिन्न कटक-कुण्डलादिरूप कार्य का ज्ञान हो जाने पर कटककुण्डलादि विशेष स्वरूप की जिज्ञासा अनुपपन्न होगी। इसी प्रकार ब्रह्माभिन्न प्रपञ्च का प्रत्यक्ष दर्शन होने से तदभिन्न ब्रह्म का ज्ञान भी हो जायेगा, अतः ब्रह्म की जिज्ञासा अनुपपन्न होगी। अतः भास्कराचार्य का भेदाभेद-पक्ष सर्वथा असंगत व विरुद्ध है। भेद और अभेद दोनों में से एक का परित्याग आवश्यक है। ऐसी स्थिति में भेद-पक्ष को काल्पनिक व मायिक मानना ही उचित है। कार्य और कारण का, प्रपञ्च और ब्रह्म का अभेद ही वास्तविक है, क्योंकि कल्पित या अध्वस्त वस्तु अधिष्ठान से भिन्न नहीं होती। जिस प्रकार कल्पित सर्प रज्जु से भिन्न नहीं होता, उसी प्रकार कल्पित प्रपञ्च-रूप-कार्य अपने अधिष्ठान ब्रह्म से भिन्न नहीं है। अतएव अभेद वास्तविक है। उगी को 'मूर्तिकेत्येव मत्स्यम्' यह श्रुति मिथ्य कर रही है। उगी का नाम अभेदोपादानभेदकल्पना है। अर्थात् अभेद वास्तविक तथा भेद काल्पनिक है। मुचर्ण और कुण्डल सावयव हैं—अतः उनका भेदाभेद कश्चित् उपपन्न भी हो किन्तु कूटस्थ, नित्य, निरवयव ब्रह्म का परिणाम एवं भेदाभेद कदापि सम्भव नहीं। अतः भास्कर-पक्ष अत्यन्त असंगत है।

इसी प्रकार 'नितरोऽनुपपत्तेः'^{१८} तथा 'भेदव्यपदेशाच्च'^{१९} सूत्रों के शंकर अर्थ पर कटाक्ष करते हुए भास्कराचार्य ने कहा है^{२०} कि कुछ लोगों (शंकर) ने अपने कपोल-कल्पित मत की रक्षा करने के लिए सूत्रार्थ को विगाड़ कर जो इस प्रकार व्याख्या प्रस्तुत की है कि वस्तुतः ईश्वर से भिन्न कोई संगरी जीव नहीं है अर्थात् ईश्वर ही जीव है तथा 'रसो वै सः, रसं ज्ञेयं च दृष्ट्वाऽऽत्मी भवति'^{२१}—उस श्रुति में बोधित जीव व परमेश्वर के भेदप्रवर्धक का निर्वाह उपाधि के द्वारा दोनों में भेद मानकर किया जा सकता है, जैसाकि षट्काण, मठाकाण—इस प्रकार आकाश का भेद केवल उपाधिमात्र

से किया जाता है, यह (शाकर) व्याख्या युक्तियुक्त नहीं क्योंकि जब यथाश्रुत (वस्तुतः) जीव व ईश्वर का भेद मानकर) मूल की व्याख्या में कोई दोष नहीं तब गौण भेद मानकर व्याख्या करना स्पष्ट अन्याय है। ईश्वर और जीव के भेदाभेद का समर्थन 'अशो नाना-व्यपदेशात्'^{१४४} आदि सूत्रों की व्याख्या में किया जायेगा।

वाचस्पति मिश्र ने भास्वरोय बटाक्ष के उत्तर में यहाँ केवल इतना ही कह दिया है^{१४५} कि जीव व ईश्वर का भेदाभेद पक्ष पट्टने ही खण्डित हो चुका है। अतः जीव ईश्वर में वास्तविक भेद न मानकर औपाधिक भेद मानना ही सम्भव है और न्यायसंगत भी।

(५) ब्रह्मज्ञान में कर्मता का निरास

ब्रह्मज्ञान उत्पाद्य आप्य विकार्य एव सस्कार्य—इन चतुष्कोटि कार्यों की परिधि से परे है, शकर के इस वक्तव्य की आलोचना करते हुए भास्कराचार्य ने कहा है कि ब्रह्म-ज्ञान में उत्पाद्य विकार्य एव सस्कार्य—इस त्रिविधकर्मता का अभाव होने पर भी आप्य-कर्मता का निरास नहीं किया जा सकता।^{१४६}

वाचस्पति मिश्र ने इसका उत्तर देते हुए कहा है कि व्यापक वस्तु मदा ही प्राप्ति है, अप्राप्ति नहीं, अतः प्राप्यकर्मता की उपपत्ति ब्रह्मज्ञान में सम्भव नहीं।^{१४७}

(६) 'अग्निर्मूर्धा' इत्यादि श्रुति में हिरण्यगर्भस्वरूपप्रतिपादन

आचार्य शकर का कथन है कि 'सोपन्यामाच्च'^{१४८}—इस सूत्र के द्वारा निर्दिष्ट 'अग्निर्मूर्धा चक्षुषा चन्द्रमूर्धा दिश श्रोत्रे धाम्निवृताश्च वेदाः। वायु प्राणो हृदय विश्व-भस्म पद्भ्या पृथिवी ह्येव सर्वभूतान्तरात्मा।'^{१४९}—यह श्रुति हिरण्यगर्भ का स्वरूप प्रस्तुत करती है।^{१५०}

किन्तु भास्कर शकर के साथ समझति प्रकट करते हुए कहते हैं कि यह कथन युक्त नहीं है क्योंकि ऐसा मानन पर प्रकरण विरोध उपस्थित होता है। अपि च हिरण्यगर्भ में इस स्वरूप का आरोप किया जा सकता है, मात्नात् हिरण्यगर्भ के स्वरूप का प्रतिपादन नहीं।^{१५१}

वाचस्पति ने भास्कराचार्य के मन्तव्य को स्पष्ट करने हुए अपनी मूल आलोचना की है तथा शाकरमन को परिपुष्ट किया है। उनका कथन है कि यहाँ जायमान त्रिविध-रूप स्थानप्रमाण से हिरण्यगर्भ की उपस्थिति और प्रकरणप्रमाण से ब्रह्म का प्रतिपादन सिद्ध होता है। अतः स्थान में प्रकरण का प्राबल्य होने के कारण यहाँ हिरण्यगर्भ की उपस्थिति नहीं हो सकती—भास्कराचार्य की ऐसी मात्रता नितान्त असंगत है, क्योंकि यहाँ प्रकरण से ब्रह्म की उपस्थिति होती है और बहु स्थानप्रमाण से बलवान् है तथापि 'अग्निर्मूर्धा चक्षुषा चन्द्रमूर्धा' इत्यादि रूप से इस सर्वभूतान्तरात्मा की विप्रहृता का श्रवण होने से श्रुति-प्रमाण के द्वारा विप्रहृजारी हिरण्यगर्भ का प्रतिपादन किया गया है, न कि दहन्द्रियादिरहित प्रकरण-निष्ठ परमात्मा का जो कि नवथा न्यायसंगत प्रतीत होता है क्योंकि श्रुति प्रकरण से भी बनवान् है। अतः 'अग्निर्मूर्धा' आदि श्रुतियों को प्रकरण-बल से स्वार्थ का पन्त्याग कर परमकारण ब्रह्म परव नहीं माना जा सकता।^{१५२}

(७) 'अक्षरमम्बरान्तधृतेः' सूत्र का पूर्व पक्ष

'अक्षरमम्बरान्तधृतेः'^{१२४}—इस अधिकरण में लोक प्रसिद्धि के अनुसार 'अक्षर' पद से उपस्थापित वर्णों में आकाशादि की धृति सिद्ध होती है और 'ओंकार एवमं सर्वम्'^{१२५}—इत्यादि धृतियों में ओंकार वर्ण को भी उपास्य बतलाया गया है (इसीलिए वाक्यपदीयकार ने 'अनादिनिघ्नं नित्यं शब्दतत्त्व' यदक्षरम् । विवर्तेऽर्थभावेन प्रक्रिया जपनो मतः ॥' इस पक्ष में अक्षररूप शब्दतत्त्व को जगत् का कारण बतलाया है और कारण में कार्य की धृति सिद्ध की है) । इस प्रकार वैयाकरणों के मत से आचार्य शंकर ने पूर्वपक्ष प्रस्तावित किया है और यह कहकर इन मत की आलोचना भी कर डाली है कि 'अक्षर' शब्द धृति में ब्रह्म का बोधक है, वर्णों का नहीं, ब्रह्म में आकाशादि का संस्थान भी सम्पन्न होता है ।^{१२६}

इन अधिकरण में पूर्वोत्तर पक्ष की शंकरोय अंगिमा का विरोध करते हुए भास्कर ने कहा कि यहाँ पूर्वपक्ष में 'अक्षर' शब्द के द्वारा सांख्यविमत प्रधान की उपस्थिति की गई है तथा उसी का निरास किया गया है, व्याकरणमत को यहाँ घसीटना अप्रासंगिक है क्योंकि उसमें अक्षरशब्द-विशेषणत्वेन श्रवमाण अलोहित, अस्नेह, अच्छाय आदि विशेषणों की उपपत्ति नहीं होती ।^{१२७}

आचार्य वाचस्पति मिश्र ने भास्कर की शैली का अनुशीलन करते हुए उनके कथन का प्रत्याख्यान किया है कि जो लोग प्रधानविषयक पूर्वपक्ष उठाकर ब्रह्माक्षर-विषयक समाधान किया करते हैं वे 'अक्षरमम्बरान्तधृतेः'—इस सूत्र से प्रधानवाद का निराकरण कैसे करते हैं—समझ में नहीं आता, क्योंकि प्रधान के भी आकाशादि का कारण होने में प्रधान में भी आकाशादिधारणता उपपन्न है । यदि कहा जाय कि धारण का अर्थ केवल अधिकरणता मात्र नहीं अपितु प्रशासनाधिकरणता है—तो 'अम्बरान्तधृतेः' ऐसा कहना निरर्थक मिथ्य होता है, तब तो 'अक्षरं प्रशामनात्' इतना ही सूत्राकार होना चाहिए । अतः यहाँ वर्णाक्षरत्वरूप पूर्वपक्ष का प्रतिक्षेप ही किन्दक्षयिपित है ।^{१२८}

(८) जीवविषयक काशकृत्सनीयमत-समीक्षा

'अवस्थितेरिति काशकृत्सः'^{१२९} इस सूत्र के भाष्य में शंकर ने, ईश्वर ही अविद्याकृत नामरूपोपाधि के कारण संसारी जीव नहीं कहलाता है अपितु उसमें भिन्न ईश्वर का अंश जीव है, काशकृत्स के इस मत का खण्डन किया है तथा अपने इस मिथ्यान्त को स्थापित किया है कि ईश्वर ही देह में प्रविष्ट होकर अवस्थित होने पर अविद्याकृत नामरूपोपाधि के कारण संसारी बन जाता है, अतः ईश्वर से भिन्न कोई संसारी जीव नहीं है ।^{१३०}

भास्कर ने शंकर की इस मान्यता की आलोचना करते हुए काशकृत्सनीय मत का समर्थन किया है ।^{१३१}

आचार्य वाचस्पति ने भास्कर के वक्तव्य का अनुवाद करते हुए प्रथम बुधित्रियों के द्वारा उनका निराकरण किया है । उनका तर्क है^{१३२} कि जिन लोगों ने काशकृत्स के मत पर ही आस्था रख कर जीव को परमेश्वर का अंश कहा है उनके मत में 'निष्कलं निद्रियं

शान्त निरवद्य निरजनम्' इम श्रुति का विरोध उपस्थित क्यों नहीं होगा ? क्योंकि श्रुतिघटक 'निष्कन' पद कला अर्थात् अश का निराकरण करता है, साशता का प्रतिपादन नहीं करता। यदि यह कहा जाय कि 'निष्कलम्' इत्यादि श्रुति जीव में परमात्मा की अवयवता का निराकरण कर रही है न कि अशता का, तथा जीव उसी प्रकार परमात्मा का अश है जैसे कि आकाश का अश कर्णशक्तुल्यवच्छिन्न प्रदेश (शब्द-ग्रहण के योग्य) एवं महावायु का अश पंचवृत्त्यात्मक प्राणभाग (जीवधारण के योग्य) माना जाता है, तो यह कहना भी उचित नहीं, क्योंकि कर्णशक्तुल्यवच्छिन्न आकाश महाकाश का अश नहीं अपितु तद्रूप ही है। यदि कहा जाय कि कर्णमण्डलावच्छिन्न आकाश निश्चित रूप से महाकाश का अश है, तो यह भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि साशता का निरूपक केवल कर्णशक्तुलीप्रान्त है, आकाश नहीं। इस प्रकार विवेकप्रज्ञा से काम लेने पर स्पष्ट हो जाता है कि कर्णमण्डल अथवा आकाश के साथ उसका सम्बन्ध ही शब्दग्रहणयोग्यता का अवच्छेदक है, वह आकाश का अश नहीं अपितु उभय अत्यन्त अभिन्न है। कर्णमण्डल का सयोग आकाश का धर्म होने से अश माना जा सकता है, यह कहना भी युक्तियुक्त नहीं क्योंकि यदि वह सयोग आकाश का धर्म है तब सम्पूर्ण आकाश में उसकी प्रतीति होनी चाहिए। यह कदापि संभव नहीं कि निरवयव आकाश का धर्म सम्पूर्ण आकाश में न रहकर उसके किसी भाग में रहे। इसलिए यदि वह सयोग आकाश में है तब सम्पूर्ण आकाश को व्याप्त करके ही रहेगा। यदि उसे व्याप्त नहीं करता तब यह मानना होगा कि वह आकाश में रहता ही नहीं। अतः निरवयव आधार में कोई वस्तु व्याप्यवृत्ति होने पर भी सर्वत्र उनकी प्रतीति इसलिए नहीं होती कि उसका निरूपक सम्बन्ध सर्वत्र नहीं होता, यह कहना भी संभव नहीं क्योंकि निरूपक सम्बन्ध भले ही सर्वत्र न हो, उसका सम्बन्धी आकाश तो सर्वत्र है, अतः शब्द सर्वत्र सुनाई देना चाहिए। कर्णशक्तुल्यवच्छिन्न आकाश का महाकाश से भेद या अभेद ही हो सकता है, कोई दूसरा प्रकार संभव नहीं। अतः अनादि अविद्या के आधार पर ही निरश में साशता का आरोप मानना होगा, वास्तविक नहीं। यदि कहा जाय कि [अज्ञानमात्रविजृम्भित सर्पादि (का) आकार जब तक ज्ञात नहीं होता तब तक अर्थात्कारि नहीं होता। और] अमत् श्रोत्र शब्दग्रहण के योग्य कैसे होगा ? तो कहा जा सकता है कि पूर्व-पूर्व सम्कारों के द्वारा उत्तरोत्तर अध्याम की उपपन्नता का प्रतिपादन वदान्तग्रन्थों में सर्वत्र देखा जाता है। कार्यकारण-भावानुपपन्नता कोई श्लेष नहीं, अनिर्वचनीय माया के लिए यह अत्यन्त स्वाभाविक मजस है क्योंकि माया स्वयं अपने में एक अनुपपद्यमान अघटित सघटनात्मक एक ग्रन्थि है। सबसे बड़ा दोष भेदाभेद-पक्ष में यह है कि जीव-ईश्वर का वास्तविक भेद कभी दूर नहीं हो सकता, न उसके लिए कोई माहस ही किया जा सकता है। इस प्रकार भोक्ष और मुमुक्षुता को सम्भावना समाप्त हो जाती है। इन सब आपत्तियों को ध्यान में रखते हुए इनी एक तथ्य पर पहुँच जाने हैं कि आचार्य काशकृत्स्न का आशय आविधिक, परिकल्पित, आध्यामित अशाशिव के प्रतिपादन में ही था, वास्तविक भेद में नहीं। अतः वाचस्पति मिश्र द्वारा भस्मिकर की आलोचना अद्वैत वेदान्त की पर्याप्त सीमा तक रखा करने में सफल हुई है।

(६) ब्रह्मोत्पत्तिविषयक सन्देह की समीक्षा

'असम्भवाधिकरण'^{११४} में आचार्य शंकर ने ब्रह्म की उत्पत्ति का सन्देह उठाकर निराकरण करते हुए सूत्र से मिद्वान्तपक्ष का स्पष्टीकरण किया है। उनका कथन है कि ब्रह्म की उत्पत्ति सम्भव नहीं, यदि उत्पत्ति मानी जाय तब सत् ने ब्रह्म की उत्पत्ति होगी या अमत् मे ? अमत् से गत् की उत्पत्ति सम्भव नहीं क्योंकि उपादान-उपादेय का वैजात्य नहीं होता। गत् मे ब्रह्म की उत्पत्ति मानने पर उक्त गत् की उत्पत्ति और किसी गत् मे, उक्त गत् की उत्पत्ति और किसी गत् मे—इस अनवस्थारूप अनुपपत्ति के कारण गत् मे ब्रह्म की उत्पत्ति नहीं कह सकते।^{११५}

किन्तु भास्कराचार्य ने शंकर के इस मन का निराकरण करते हुए कहा है^{११६} कि सद्ब्रह्म की उत्पत्ति की आशंका कर उसके निराकरणरूप मे सूत्र की योजना संगत नहीं है। ऐसा मानने पर ब्रह्म की उत्पत्ति में किसी हेतु के न होने मे तन्निराकरणपरक सूत्र निरर्थक होगा क्योंकि 'य कारणं कारणाधिपाधिपः न चास्य कश्चिज्जनितान् न चाधिपः'^{११७} इत्यादि मन्त्रों मे उसकी उत्पत्ति का अभाव मिष्ट है। अतः इस सूत्र की योजना गुण, द्विक, काल आदि पदार्थों की अनुत्पत्ति की आशंका कर उसके परिहार रूप मे करनी चाहिए।

भास्कर के अनुसार सूत्र की योजना 'मतः असम्भवः तु अनुपपत्तेः' इस प्रकार है।^{११८}

वाचस्पति मिश्र ने भास्कर द्वारा शंकर पर किये गये आक्षेप का परिहार किया है और भास्करकृत सूत्र-योजना का भी निराकरण किया है। वाचस्पति का कहना है^{११९} कि यद्यपि 'न चास्य कश्चिज्जनितान्...' इस श्रुति द्वारा ब्रह्म की अकारणता बतलाने से उसकी उत्पत्ति की आशंका सम्भव नहीं है तथापि जैसे आकाश और वायु में अमृतत्व तथा अनस्तमयत्व की बोधक श्रुतियाँ आकाशादि की उत्पत्तिबोधक श्रुतियों के बोध से गौण मानी गयी हैं और उनका तात्पर्य केवल आपेक्षिक अमृतत्व और अदरतमयत्व में माना गया है, उसी प्रकार ब्रह्म के अकारणत्व को बतलाने वाली श्रुति भी 'यथा मुदीपात् पावकाद् विरकुलिङ्गाः...'^{१२०} इत्यादि श्रुति के विरोध से गौण मानकर ब्रह्म की उत्पत्ति की आशंका बन सकती है, उसी का परिहार इस सूत्र में किया गया है। अतः शंकर पर भास्कर का आक्षेप संगत नहीं है।

उसी प्रकार भास्कर ने जो 'असम्भवस्यु मतोऽनुपपत्तेः' की योजना प्रस्तुत की है। उसका भी निराकरण वाचस्पति मिश्र ने किया है^{१२१} कि इस पाद में उत्पापित विरोधों का परिहार किया गया है। ब्रह्म के निष्पद्य अनुपपन्न होने से उसकी उत्पत्ति मिद्वान्त-विग्रह पड़ती है। अतः उसकी उत्पत्तिरूप विरोध के परिहार की संगति इस पाद से मेल खानी है, किन्तु गुणादि के उत्पत्तिबोधक श्रुतिवाक्यों के न होने से उसकी अनुत्पत्ति की जका के निराम में श्रुति-विरोध का परिहार न होने से प्रकृतिविरोधपरिहाररूप पाद के साथ इस अधिकरण की संगति उपपन्न नहीं होगी। अविरोधपाद के साथ संगति हो जाने पर भी सूत्रपदों को गुणादि की उत्पत्ति में जोड़ना क्लेशसाध्य-मा प्रतीत होता है। अपि

च 'मत्' शब्द मद्रश्च का जमा सहज बोझ कराता है वैया विद्यमान गुणादि का नहीं। 'तु' शब्द पूर्वपक्षनिवर्तक मध्य में गृहीत है। अतः 'सतोऽनुपपत्ते' यह पूर्णतया हेतु का कनेवर प्रतीत होता है—प्रतिज्ञावाक्य में केवल अमम्भव शब्द रहता है—'सतोऽमम्भव' नहीं। किन्तु भास्कराचार्य ने 'सतोऽमम्भव' इतना प्रतिज्ञा वाक्य माना है और अनुपपत्ति हेतु में अत्यन्त अप्रकान्त अद्वैतश्रुति को समगृहीत किया है जो कि अत्यन्त बद्धव अममजस-सा प्रतीत होता है। पूर्व के अधिकरणों में 'तस्माद् वा एतस्माद् आत्मन आकाश सम्भूत' आकाशादि की उत्पत्ति के प्रतिपादक वाक्या पर नैयायिक आदि का आक्षेप एव मन्देह मम्भव है क्योंकि वह आकाशादि को नित्य मानता है। किन्तु गुणादि के उत्पत्ति-प्रतिपादक वेदान्तवाक्य ऐसे उपलब्ध नहीं होते जिन पर किसी विसवादी को आक्षेप या सन्देह करने का अवसर प्राप्त हो। वेदान्तमीमांसा अधिकतर सदिग्ध वेदान्त-वाक्यों की निर्णायिका (विशेष शैली) है। अतः स्वतन्त्र रूप में गुणादि की उत्पत्ति पर वेदान्त-विचार में तन्वीन मतोपा महत्ता प्रकाश नहीं डाल सकती। अतः ऐसे अवसरों पर भास्कर जैसे आचार्यों की अष्टादि कल्पना की आलोचना वाचस्पति मिश्र ने की है। वैया करना ब्रह्मजिज्ञासु की जागरूकता और सावधानता का परिचायक है।

(१०) अधिकरणविषयक मतभेद

'विपर्ययेण तु क्रमोऽन उपपद्यते च'^{१०१} इस सूत्र में आचार्य शंकर ने कहा है कि पूर्वाधिकरण (तदभिध्यानाधिकरण) में आकाशादि के उत्पत्ति-रूप, जिसका कि प्रतिपादन 'आकाशाद् वायु, वायोरग्नि, अग्नेराप, अद्भ्य पृथिवी' (तै० २।१) इन श्रुतियों में उपलब्ध होता है, पर विचार किया गया है और अब इस अधिकरण में लयनम पर विचार करना है।^{१०२} यहाँ यह जिज्ञासा होती है कि विचारणीय लयनम की उपस्थिति किन मार्गों से हुई? क्या किसी श्रुति-वाक्य ने उसका बोध कराया अथवा किसी प्रसंग से उसकी उपस्थिति हुई? इस जिज्ञासा का समाधान भास्कराचार्य के शत्रुओं में श्रुत उपस्थिति द्वारा छ्वनित होता है, क्योंकि भिन्नान्-पक्ष में भास्कराचार्य ने लयनमोपस्थापक श्रुतिवाक्य का निर्देश किया है—'वयमनेन सौम्य शुद्धेनापो मूलमन्विच्छ'। अतः इस श्रुतिवाक्य के द्वारा प्रतिपादित लयनम पर इन अधिकरण में विचार किया गया है।^{१०३}

आचार्य वाचस्पति ने भास्कर की शैली का निराकरण करते हुए कहा है कि 'उत्पत्तौ महाभूतानां नम श्रुतो नाप्यथे, अप्यथमात्रस्य श्रुतत्वान्'।^{१०४} आचार्य वाचस्पति का अभिप्राय स्पष्ट करते हुए कल्पतरुकार ने कहा है कि भास्कराचार्य की शैली यह है कि इस अधिकरण में श्रुतिप्रतिपादित महाभूत-लयनम पर विचार किया गया है, किन्तु भास्कराचार्य की यह शैली दोषपूर्ण है क्योंकि इस अधिकरण में प्रसंगत उपस्थित लयनम पर विचार किया गया है। इस प्रामाणिक चर्चा को श्रोतचर्चा का विषय बनाना अत्यन्त असंगत है, क्योंकि भास्कराचार्य द्वारा उद्धृत श्रुतिवाक्य लयनम का विधायक नहीं अपितु कार्य के अनुमानमात्र का सूचक है। यहाँ लयनम का विधान नहीं किया। अतः लयनम श्रुति द्वारा उपस्थापित नहीं माना जा सकता।^{१०५}

इसी प्रकार भास्कराचार्य ने इसी अधिकरण के पूर्व पक्ष में कहा है कि लयनम

का नियामक कोई श्रुतिवाक्य न होने के कारण लयक्रम में किसी प्रकार का नियम मानने की आवश्यकता नहीं।¹¹⁰

यह पूर्वपक्ष भी अत्यन्त असंगत है। इसकी असंगति बतलाते हुए भामतीकार ने कहा है कि उत्पत्तिक्रम ही लयक्रम का नियामक है, तब अनियम का सन्देह उठाया ही नहीं जा सकता।¹¹¹ आशय यह है कि समाधान या सिद्धान्तपक्ष में चलकर सूत्रकार ने कहा है कि 'उपपद्यते चाप्युलभ्यते च'¹¹²। यहाँ उपपत्ति लौकिक अनुभूति या उपलब्धि मानी गई है, किसी श्रुति उपपत्ति की ओर संकेत नहीं किया गया। इस प्रकार नियामिका श्रुति के न होने पर भी षटादि के लय की व्यवहारप्रसिद्ध प्रक्रिया नियत है कि प्रत्येक कार्य का अपने कारण में एवं उस कारण का अपने कारण में विसय नियमित रूप से पाया जाता है। इस प्रकार नियम के सम्भव होने पर उसके नियम की असम्भावना का पूर्वपक्ष में सन्देह उठाना उचित नहीं।

(११) अद्वैतवाद में कर्मानुस्मृतिशब्दविध्यधिकरण की अनुपपत्ति:

'न एव तु कर्मानुस्मृतिशब्दविध्यभ्यः'¹¹³—इस सूत्र में भास्कराचार्य ने शांकर सिद्धान्त पर आक्षेप करते हुए कहा है कि जो लोग जीव और ईश्वर में भेद नहीं मानते उनके मत से इस अधिकरण की रचना ही सम्भव नहीं।¹¹⁴

इस आक्षेप का समाधान करते हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है—कि यद्यपि जीव और ब्रह्म का वास्तविक अन्तर सिद्धान्तपक्ष में नहीं माना जाता किन्तु आरोपित या आविधिक भेद को मानकर अधिकरणान्तर की रचना की जा सकती है।¹¹⁵

वाचस्पति मिश्र का हृदय यह है कि यदि जीव और ईश्वर का वास्तविक भेद वेदान्तविचार के लिए आवश्यक होता तब 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा'¹¹⁶ सूत्र में वेदान्त-विचार की पीठिका ही नहीं बन पाती क्योंकि अधिकारी के बिना अनुबन्धचतुष्टय सम्भव नहीं होते। बिना अनुबन्ध के किसी शास्त्र का आरम्भ नहीं किया जा सकता। अधिकारी साधनचतुष्टयसम्पन्न मुमुक्षु जीव माना गया है, किन्तु जीव और ब्रह्म का भेद न होने के कारण गम्य-नगमकभाव, प्राप्य-प्रापकभाव, ज्ञातृ-ज्ञेयभाव, अधिकारी-अधिकार्यभाव नहीं बन सकते। ब्रह्म से भिन्न जब कोई अधिकारी ही नहीं है तब किसके लिए ब्रह्म का उपदेश और विचार सार्थक होगा। उपदेष्टा आचार्य भी ब्रह्म-स्वरूप है तब कौन उपदेष्टा, कौन उपदेश्य और किसके विषय में उपदेश। समस्त व्यवहार विलुप्त हो जायेगा। इस रहस्य को अपने हृदय में रखकर श्रुति कहती है 'आश्चर्योऽज्य वस्तु मुण्डलोऽज्य तद्धा...'¹¹⁷ वास्तविक दृष्टि को ध्यान में रखकर ही गौटपादाचार्य ने कहा है—

'न निरोधो न चोत्पत्तिर्न बद्धो न च साक्षकः।

न मुमुक्षुर्न वै मुक्त इत्येषा परमार्थता ॥'¹¹⁸

पारमाधिक दृष्टिकोण से न कोई संसार का निरोध है, न उत्पत्ति है और न कोई मुक्त है। केवल सांवृतिक दृष्टि में जगत् और उसके व्यवहार का जैम निर्वाह किया जाता है, उसी प्रकार जीव और ईश्वर के सांवृतिक भेद को मानकर वेदान्तविचार का

उपक्रम किया गया है। मध्य-मध्य में उसी दृष्टिकोण से विचार होता चला आया है। अतः भास्कराचार्य को बहुत पहले ही यह सोच-समझ कर उक्त आक्षेप कर देना चाहिए था—यहाँ तब का वेदान्त-विचार कर लेने के पश्चात् अब भास्कराचार्य को इस प्रकार का आक्षेप नहीं करना चाहिए।

(१२) पूर्वपक्ष की असम्भावना

'अनेन सर्वगतत्वमायामश-दादिभ्य' ^{१८८} इस सूत्र में भास्कराचार्य ने कहा है कि इस सूत्र के द्वारा ब्रह्म का सर्वगतत्व प्रमाणित हो रहा है—इसमें किसी प्रकार के पूर्व-पक्ष या शका-ग्रन्थ की सम्भावना नहीं। ^{१८९}

भास्कराचार्य की इस सूत्रार्थनिमित्तता का स्मरण दिलाते हुए आचार्य वाचस्पति मिश्र ने कहा है ^{१९०} कि यहाँ बहुत बड़ी शका यह होनी है कि जब एकमात्र अद्वितीय ब्रह्मतत्त्व ही है तब उसे सर्वगत कैसे कहा जाय क्योंकि सर्वगत वही वस्तु है जिसका कि विश्व की सर्व वस्तुओं से सम्बन्ध स्थापित हो। किन्तु ब्रह्म से भिन्न 'सर्व' पदार्थ कुछ भी नहीं, तब इसे सर्वगत कैसे कहा जाए? अतः ब्रह्माद्वैतवाद में 'सर्वगत' सर्वथा अनुपपन्न है। इस मन्त्र को दूर करके हुए सूत्रकार ने कहा है—ब्रह्म में भिन्न वास्तविक कोई वस्तु न होने पर भी अनिवार्यतया प्रपञ्च विद्यमान है, जिसे सर्वशब्द से कह सकते हैं। अतः सर्व अनिवार्यतया पदार्थों की तादात्म्यप्राप्ति ही ब्रह्म में सर्वव्यापकता है। अभिप्राय यह है कि इस सूत्र में अधिकरण के पञ्चाङ्ग की निष्पत्ति अद्वैत पक्ष में ही होती है—द्वैताद्वैत भेदाभेद आदि पक्षों में नहीं। भास्कराचार्य का भेदाभेद-पक्ष है—जिसमें इस सूत्र का सामञ्जस्य सम्भव नहीं। कन्वत्कार ने इसका विवेचन स्पष्ट रूप से किया है। ^{१९१}

(१३) जडकर्मफल प्रवृत्ति

पञ्चाधिकरण ^{१९२} में भास्कराचार्य ने शास्त्रमन की आलोचना करते हुए कहा है कि कुछ लोगों (शंकर) का यह कथन कि अन्तर्यामी (ईश्वर) का अनुग्रह-व्यापार फल-प्रदान करने में प्रयोजक मिथ्या होता है तथा उनके व्यापार के बिना जडकर्मफल नहीं दे सकते, सर्वथा अनुचित है क्योंकि ईश्वर नित्य है, ईश्वर का व्यापार भी नित्य है, न तो वह किसी विशेष पुरुष के द्वारा उत्पन्न किया जाता है और न किसी विशेष पुरुष में उसका सम्बन्ध है अतः सभी पुरुषों में उसका सम्बन्ध होने के कारण सबका फल प्राप्त होता है। अतः अन्तर्यामी के व्यापार को विशेष मानकर उसे फल के प्रति कारण मानना उचित नहीं। ^{१९३}

वाचस्पति मिश्र ने भास्कर की आलोचना का उत्तर देने हुए कहा है कि कर्म-जन्य अदृष्ट का सम्बन्ध कर्ता के साथ ही होता है। ईश्वर का अनुग्रह सब प्राणियों पर समान होने पर भी अदृष्टविवेक का फल पुरुषविवेक को ही मिलेगा, सबको नहीं। ईश्वर का अनुग्रहविवेक भी सर्वपुरुषव्यापारण नहीं होगा किन्तु औसाधिक रूप में पुरुषविवेक-सम्बन्धी और अनित्य होता है। ^{१९४}

(१८) साम्परायाधिकरण में भास्कर व्याख्यान की आलोचना

साम्परायाधिकरण^{१११} के 'छन्दत उभयाविरोधात्'^{११२} सूत्र का अर्थ भास्कराचार्य ने इस प्रकार किया है—'परकीय स्वकृत दुष्कृत अन्ध में कैसे संग्रान्त होते हैं—इसके उत्तर में सूत्रकार ने कहा 'छन्दतः' अर्थात् संकल्प से ऐसा हुआ करता है। अर्थात् विद्वान् का जो शुभ चाहते हैं उन्हें उसके मुकृत, और जो उसका अशुभ करना चाहते हैं उन्हें दुष्कृत की प्राप्ति होती है—ऐसा शास्त्रप्रमाण के आधार पर माना जाता है क्योंकि धर्माधर्म की व्यवस्था में शास्त्र ही प्रमाण है, और युक्तियाँ काम नहीं देती। जानी के मुकृत और दुष्कृत उनके मित्रों तथा शत्रुओं में संग्रान्त होते हैं, उनमें श्रुति प्रमाण है कि वे देवगण हम लोगों की अन्य के द्वारा किये हुए पाप से रक्षा करें।^{११३} हमसे स्पष्ट सिद्ध है कि अन्यकृत कर्म की अन्य पुरुष में प्रसक्ति होती है।^{११४} स्मृतिकाकार ने भी कहा है कि अप्यमान व्यक्ति का पाप शापदाता को प्रभावित करता है। मनुस्मृति^{११५} भी इस प्रकार युक्तियुक्त हो जाती है कि अपने प्रियजनों को मुकृत एवं अपने अप्रियजनों को दुष्कृत देकर विद्वान् ध्यानयोग के द्वारा सनातन में लीन हो जाते हैं।^{११६}

भास्कराचार्य के इस व्याख्यान की आलोचना करते हुए भामतीकार ने कहा है कि जो लोग, हमारे विद्वान् के मुकृत-दुष्कृत दूसरे व्यक्ति में कैसे चले जाते हैं—उस शंका के उत्तररूप में सूत्र की व्याख्या करते हैं, उनका यह व्याख्यान असंगत प्रतीत होता है क्योंकि प्रकृत अधिकरण से उसकी कोई संगति नहीं बैठती। उसकी संगति के लिए शांकरभाष्य में उद्धृत वाक्य ही उस अर्थ का निर्णायक है, वाक्यान्तर उदाहरण नहीं दन सकते।^{११६}

(१९) विद्वान् में गतिविषयक शंका

'गतिरर्थवस्त्वमुभयथाज्यथा हि विरोधः'^{११७}—इस सूत्र के विवरण में भास्कराचार्य ने कहा है कि यदि विद्वान् का पुण्य भी निवृत्त ही जाता है तब गति किमनिम् ? इस शंका का उत्तर दिया जाता है—गति की मायिकता दोनों प्रकार में होती है—दुष्कृत की निवृत्ति में भी और मुकृत की निवृत्ति से भी। जहाँ पुण्य की निवृत्ति नहीं होती तब उसके फल का अनुभव करने के पश्चात् संसार में आवृत्ति हो सकती है तथा ऐसी अवस्था में अनाधर्तनश्रुति^{११८} का विरोध उपस्थित होता है, अतः दुष्कृत के मगान मुकृत का भी प्रक्षय होता है।^{११९}

भास्कराचार्य के इस व्याख्यान का अनुवाद करके वाचस्पति मिश्र ने कहा है कि उन लोगों ने अनाशंकनीय शंका प्रस्तुत की है क्योंकि विश्व के प्रसंग में गतिविषयक शंका को क्या अवसर ? यदि पुण्य क्षय हो गया तो किमनिम् ? हमकी गति ? यह गति पुण्य-निवन्धना नहीं अपितु विद्या-निवन्धना है। अतः वृद्ध आचार्यों का उपवर्णन ही युक्ति-संगत है।^{१२०}

(१६) कर्मत्यागसमीक्षा

'सर्वपिशाधिकरण'^{१२१} में भास्कराचार्य ने शांकरभाष्य का निराकरण करते हुए

वैदिक कर्म का विधान विद्वान् के लिए जीवनपर्यन्त किया है और कर्मत्यागात्मक चतुर्थ आश्रम को सर्वथा प्रमाणविरुद्ध बनात हुए कहा है—मन्वशा शब्द का अर्थ है 'सभी आश्रम वालों के लिए यज्ञादि की अंगीक्षा' है, क्योंकि 'तमेत वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदि-यन्ति यजेन दानेन' इमं श्रुति के द्वारा अपवर्गमाद्यनभूत ज्ञान का यज्ञादि को अंग उर्मा प्रकार बताया गया है जैसे दशपूर्णमाम में प्रयाजादि को अज्ञानज्ञापक होने के कारण उक्त विविदिद्यावाक्य को, 'दद्या जुहोति के समान विधि माना जाता है। 'विविदिपन्ति' शब्द में 'सन्' प्रत्ययवाच्य 'इच्छा' ज्ञान का अंग है, अतः ज्ञान यहाँ अर्थात् उर्मा के उद्देश्य में मृत्पिथा श्रुति में यज्ञ का विधान किया है। वह ज्ञान यज्ञादि के द्वारा मध्यम एवं अज्ञानध्वान्निवर्तक बना दिया जाता है, जैसे उदय दिया के द्वारा सूर्य को अन्धकारनिवर्तन का मास्य प्रदान किया जाता है। ज्ञानस्वरूप की उत्पत्ति में यज्ञादि कर्म का उपयोग कदापि नहीं क्योंकि धवणमननादि को ही उत्तम उत्पादक माना जाता है। अतः जैसे शमदम आदि का जीवितपर्यन्त विद्वान् में बना रहना आवश्यक है, उन्ही प्रकार यज्ञादि कर्म का भी। मध्य में यज्ञादि कर्म का त्याग वाछनीय नहीं। कुछ लोग जो यह कहा करते हैं कि पुरंदरणा, वित्तपणा, लोभपणा से ऊपर उठकर भिक्षावृत्ति को अपनाया चाहिए, इस प्रकार क श्रुत्यर्थ क द्वारा सर्वकर्म का त्याग आवश्यक है, उनका कथन असंगत है क्योंकि गृहस्थ्याश्रम में आश्रमान्तर की प्राप्ति स्मृतियों में प्रतिपादित है। श्रुति ने उन्ही को दृष्टिकोण में रखकर आश्रमान्तर का विधान किया है, सर्वकर्म का त्याग नहीं। यदि स्मृत्यनुरूप स्वतन्त्र कर्मत्याग और भिक्षा-ग्रहण का विधान माना जाय तब बौद्ध और जैन शास्त्रों में प्रतिपादित भिक्षावरण भी श्रुत माना जा सकता है। वैदिक स्मृतियों में कर्म करने हुए भी त्रिदण्ड का धारण विहित है। श्वेताश्वतर उपनिषद् का—

तपप्रभावाद्देवप्रसादाच्च ब्रह्म
ह श्वेताश्वतरोऽयं विद्वान् ।
अग्नाश्रमिभ्य परम पवित्र
श्रोवाच सम्पुपिनघञुष्टम् ॥^{११}

यह मन्त्र प्रमाणरूप में उद्धृत कर कहा जाता है कि सर्वकर्मत्याग अपेक्षित है। यह कथन भी संगत नहीं क्योंकि 'अग्नाश्रमी' का अर्थ कर्म त्यागपरायण आश्रम नहीं अपितु पूजितार्थ 'अति' शब्द के योग से 'पूजिताश्रमी' 'अग्नाश्रमी' शब्द का अर्थ है। इससे विदण्डग्रहणा-श्रम भी विवक्षित है, अर्थात् कर्म का त्याग नहीं किया जाता, क्योंकि—

'वेदान्ते परम गृह्यं पुराश्रम्ये प्रकीर्तितम् ।
नाप्रज्ञान्ताय दातव्यं नापुत्रायाशिक्ष्याय वा पुनः ॥^{१२}

इस श्रुतिवाक्य के द्वारा वेदान्तरहस्य का प्रदान पुत्र और शिष्य से अतिरिक्त व्यक्ति को प्रदान करने का निषेध किया गया है। इससे भी यह ध्वनित होता है कि वेदान्ततत्त्व का उपदेश कर्मनिष्ठा के क्षेत्र में सीमित है। और जो 'ब्रह्मचर्य परिममाप्य गृही भवेद् गृही

भूत्वा वनो भवेद् वनो भूत्वा प्रव्रजेत् । यदि वेतरथा ब्रह्मचर्यादिव प्रव्रजेद् बृहद् वा वनाद् वा । अथ पुनरेव व्रती या स्नातको वाऽस्नातको बोत्पन्नाग्निरग्निर्वा वा^{१००} जायालोप-
नियद् के इस वाक्य के द्वारा परित्रय्या का विधान देखकर कर्मत्याग की ओर संकेत प्रदर्शित किया जाता है, वह भी अनुचित है । परित्रय्या का अर्थ कर्मत्याग नहीं अपितु कर्म करते हुए भी त्रिदण्ड धारण करना है । उक्त श्रुति में यज्ञोपवीत पद का जो पाठ किया जाता है, वह संदिग्ध है या प्रक्षिप्त है । ऐसा लगता है किसी अत्यन्त दुर्विदग्ध व्यक्ति के द्वारा यह वाक्य बनाकर प्रक्षिप्त किया गया है—इसलिए श्रुतियों या स्मृतियों में कहीं भी कर्मत्याग का प्रतिपादन नहीं । कर्मत्यागविधायक स्मृतियाँ तो सांख्यशास्त्रीय प्रधान की प्रतिपादक श्रुतियों के समान ही अप्रमाण या अपस्मृतियाँ हैं ।

भेददर्शन और कर्म का त्याग कर जो मुक्ति की इच्छा करते हैं, उन्हें मुक्ति प्राप्त नहीं हो सकती । सब कुछ यदि त्याग दिया तो शौच, स्नान, भिक्षाटन आदि क्रिया का विधान भी विरुद्ध हो जाता है । यदि आप ब्रह्मरूप हो गये तब शौच, स्नानादि से क्या प्रयोजन ? क्षुधा और पिपासा ब्रह्म में होती नहीं, यदि आप में है तो आप ब्रह्म नहीं । तप्यं तो यह है कि जब तक उपासना का अबलम्बन न किया जाएगा तब तक क्लेशबीजप्रदाह सम्भव नहीं, जैसाकि भगवान् व्यास ने कहा है—

‘वीजान्यन्मुपदग्धानि न रोहन्ति यथा पुनः ।

ज्ञानदग्धैस्तथा फलेनैर्नात्मा सम्बध्यते पुनरिति ॥’

केवल ज्ञान में अपवर्गसाधनयोग्यता [सम्भव नहीं] जब तक कि लौकिक और वैदिक कर्म का साहाय्य प्राप्त नहीं किया जाता । आप अपने में औपाधिक कर्तृत्व मानते हैं । औपाधिक का अर्थ है—पावदुपाधिविद्यमान शरीर रूप उपाधि जब तक विद्यमान है तब तक कर्मकर्तृत्व से छूटकारा नहीं मिल सकता । यदि आप जीवनकाल में ही मुक्त हो गये तब तो सर्वज्ञ हो गये होंगे, वनाट्ये भेरे वन में क्या है ? सर्वज्ञ सर्वशक्तिमान् होता है, अग्नि से बृक्ष की उत्पत्ति कर दिखाएँ, तब समझा जायना कि आप सर्वशक्तिमान् हैं । अतः हमारा यह उपदेश मानिये कि जीवितावस्था में कर्मत्याग कदापि नहीं करना चाहिए । कर्म मोक्ष का साधन है। ज्ञान और कर्म समुच्चित रूप में मोक्ष के लिए उपादेय हैं । कर्म जैसे ही मोक्ष का साधन है जैसे कि आप ज्ञान की मानते हैं । ‘धर्मेण पाप-
मपनुदति’, ‘कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छतं ममः’^{१०१} जैसे माता के समान हिर्नपिणी श्रुतियों ने कर्म के द्वारा ही अज्ञानादि की निवृत्ति का उपदेश दिया है ।^{१०२}

भास्कर ने इस समुच्चयवाद का परिहार करते हुए वाक्स्पति मिश्र ने प्रश्न प्रस्तुत किया है^{१०३} कि आप कर्म की उपयोगिता ज्ञान की उत्पत्ति में मानते हैं अवचा ज्ञान की कार्यक्षमता में ? कर्म की उत्पत्ति में विविदिषा उत्पाद के द्वारा कर्म भी अपेक्षित होने ही हैं—ऐसा मान लेने पर भी ज्ञानकर्मसमुच्चयवाद प्रयुक्त नहीं होता, क्योंकि मोक्ष-निर्मादि में यदि नमान रूप से ज्ञान व कर्म अपेक्षित होते तो समुच्चय में मोक्ष की साधनता होने के कारण समुच्चयवाद सिद्ध होता, किन्तु ऐसा नहीं है । मोक्ष का साधन केवल ज्ञान है और ज्ञान की उत्पत्ति में कर्म का उपयोग हम प्रकार माना जाता है कि कर्म का

अनुष्ठान करने पर अन्त कारण की शुद्धि, शुद्धान्त कारण में विविदिषा की उत्पत्ति, विविदिषु शम, दम, उपरति, तितिक्षा, भ्रष्टा, समाधान एवं तत्त्वपर्यार्षपरिपोषण करना है, उसके परचात् महावाक्य के द्वारा उसे ब्रह्म का साक्षात्कार होता है। ज्ञान की कार्यक्षमता ही मोक्ष की उत्पन्न करना। उस क्षमता में कर्म की सहायता न तो अपेक्षित है और न उसकी अपेक्षा का प्रतिपादक कोई वाक्य ही उपलब्ध है। आशय यह है—अविद्या की निवृत्ति से मोक्ष का लाभ होता है और अविद्या की निवृत्ति अपने विरोधिभूत ज्ञान या ब्रह्मविद्या से हो हुआ करती है—कर्म से नहीं क्योंकि कर्म स्वयं अविद्यात्मक है और उसी न उसकी निवृत्ति सम्भव नहीं। अतः कर्म का जीवनभर रहना न आवश्यक है और न सम्भव। किन्तु शमदमादि कर्मपिहित भेद-भावना पर अनाधिन होने के कारण विद्वान् के जीवनपर्यन्त उनका बना रहना सम्भव हो जाता है, क्योंकि विद्वान् का ऐसा स्वभाव बन जाता है कि वह शमदमादि के नियन्त्रण में ही अपनी शारीरिक क्रियाओं को आवृत्त कर देता है। इस प्रकार कर्म के लिए भ्राम्कर का ऐसा आग्रह करना कि उनका विद्वान् के जीवनपर्यन्त बना रहना आवश्यक है, एक अवोद्य विज्ञम्भणमान है।

(१७) सगुणोपासक द्वारा सगुणब्रह्मावाप्ति

छान्दोग्योपनिषद् में 'स एतान् ब्रह्म गमयति'^{१३} यह एक वाक्य आया है। उस पर विचार करने के लिए विचार के दो केन्द्रबिन्दु स्पष्टतः शलक रहे हैं कि वह अमानव मुरप कित्त माधक को ब्रह्म की प्राप्ति कराता है, उपासक को? अथवा विद्वान् को भी? किस ब्रह्म की प्राप्ति कराता है—कार्यब्रह्म की या शुद्ध ब्रह्म की? आचावे भकर अपनी प्राजन भापा में उन प्रणियों का विश्लेषण करते हुए इन तथ्य पर पहुँचे हैं^{१४} कि सगुणोपासक को ही विशिष्ट शीनचामी सगुण ब्रह्म-प्राप्ति करने का धम उक्त श्रुतियों में वर्णित है, क्योंकि प्राप्ति का अर्थ है एव देश से वियोजित कर देशान्तर में प्रतिष्ठापित करना। सगुण ब्रह्म और उसके उपासक के लिए दोनों सम्भव हैं। इस पृथ्वीपोक में वे जाकर माधक के मुझ शरीर को उसके उपास्य सगुण ब्रह्म के लोक में प्राप्त कराया जा सकता है, किन्तु निर्गुण ब्रह्म का साक्षात् करने बात परावर्तन सर्वात्मक ब्रह्ममत्ता का न किसी देश से वियोजन सम्भव है और न देशान्तर में सयाजन। विगुद्ध निर्गुण पर-ब्रह्म विश्वव्याप्य है—किसी सीमित देश में नहीं कि जहाँ पर ते जान की आवश्यकता हो। अतएव विद्वान् के सूदन शरीर का तिलम उसी म्बल पर हो जाता है जहाँ कि उसका प्राणान्त होता है—

'न तस्मात् प्राणा उत्त्रामन्त्यत्रैव समवतीर्यन्ते'^{१५}

जाकरभाष्य की इस व्यवस्था पर तिमदीधिति भ्राम्कर की वक्र दृष्टि पट्टी है और वे एक मग्वा-भा वक्तव्य दे डालते हैं।^{१६} उनके कथन का अभिप्राय यह है कि यदि विद्वान् को ब्रह्म की प्राप्ति नहीं करायी जा सकती तब सगुण उपासक को भी कैसे बरसा जा सकेगी? दोनों पक्षों की इतिकर्तव्यता एक जैसी है क्योंकि सगुण विद्या में भी वही ब्रह्म उपास्य है। वह सर्वगत है और कल्याणमुपगणो का निधय है, जैसे आकाश

विभु है और उसका गुण शब्द है। तत्त्ववेत्ता उसी का ही साक्षात्कार करता है। सर्वगत ब्रह्म को सगुण उपासका भी कैसे प्राप्त कर सकता है क्योंकि वह सर्वगत है, नित्यप्राप्त है। यदि किसी उपाधि की सीमाओं में सीमित कर प्राप्य-प्रापक भाव का समर्थन किया तो विद्वान् के लिए भी वही मार्ग प्रशस्त हो सकता है।

भास्कराचार्य की इस अधटित, अनृतसंहित एवं असंगत वाणी पर श्री वाचस्पति मिथ ने जो कुछ आक्षेप-प्रतिक्षेप किया है, वह इस प्रकार है—“कार्यब्रह्म अप्राप्त होने के कारण प्रापणीय है, परब्रह्म नित्यप्राप्त होने के कारण कदापि नहीं प्राप्त किया जा सकता। आशय यह है कि 'तत्त्वमसि' आदि महावाक्यों का साक्षात्कार करने के पूर्व जीवात्मा वस्तुतः अपरिच्छिन्न होने पर भी अविद्या, काम, कर्म आदि पाशों से निगड़ित होने के कारण परिच्छिन्न-मा होता है और उसका उपास्य ब्रह्म भी स्वतः निर्गुण अन-वच्छिन्न होने पर भी उसकी दृष्टि में सगुण, परिच्छिन्न और लौकिकरूप में निवास करने वाला होता है। अतः वह उपासक उपासना के वल पर एक देश से देशान्तर वि जाया जा सकता है। अद्वैत ब्रह्मतत्त्वसाक्षात्कार प्राप्त करने वाले तत्त्ववेत्ता के लिए न कोई अन्य गम्य रह जाता है, न उसकी गति रहती है। अतः भास्करभणित निदर्शन अत्यन्त असंगत और अशुभ है। विद्वान् में भिन्न शरीर की निवृत्तिपर्यन्त ही संसारी धर्मों का सम्बन्ध रहता है। तत्त्वज्ञान् न लिगणरीर का और न संसारी धर्मों का सम्बन्ध रहता है। अतः उसकी गति सम्भव नहीं। उसकी उत्क्रान्ति का निषेध भी किया गया है—'ब्रह्मैव सन् ब्रह्माप्येति न तस्मात् प्राणा उत्क्रामन्ति अत्रैव गमवनीयन्ते।' तत्त्व-साक्षात्कार और ब्रह्मप्राप्ति दोनों की समानकालता श्रुत है—'ब्रह्मवेद ब्रह्मैव भवति'।” ब्रह्मासाक्षात्कार के अनन्तर मोक्ष के लिए और कोई कर्तव्य अवशिष्ट नहीं रह जाता जिसके लिए उसे और अधिक उपासना की आवश्यकता हो तथा उसके फल की प्राप्ति के लिए प्रयत्न करने की आवश्यकता पड़े।

(१८) जीवन्मुक्तिसमीक्षा

भास्कराचार्य ने जीवन्मुक्ति का निराकरण करने हुए कहा है कि अविद्यानिवृत्ति को मोक्ष मानना सम्भव नहीं क्योंकि जीवित विद्वान् में अविद्यानिवृत्ति की सम्भावना नहीं होती। अतः जीवन्मुक्ति सम्भव नहीं। विद्या का उदय होने पर अविद्या की निवृत्ति मानी गई है। यह अविद्या क्या है? इसका स्वरूप क्या है? इसमें प्रमाण क्या है? अविद्या का आधार कौन है?—एन प्रश्नों का उत्तर सन्तोषजनक नहीं मिल पाता। मायावादी माया को ही अज्ञान कहा करते हैं। कुछ लोगों ने माया व अविद्या को भिन्न कहा है। अविद्या प्रतिपुष्प एक है या अनेक? यह अविद्या अनेक है तो अविद्या पदार्थ बन जायगी और उसकी अतिवर्धनीयता की हानि होगी। यदि एक है तो एक माय मवनी मुक्ति का प्रसंग उपस्थित होगा।

यदि ईश्वर में अविद्या मानें तो वह सम्भव नहीं क्योंकि ईश्वर में अविद्या मानने पर ईश्वरता का ही व्याधान होगा। अविद्या को जीवाश्रित भी नहीं मान सकते क्योंकि जीव को वेदान्त अवस्तु मानता है और अवस्तु अविद्या का आश्रय बन नहीं सकती।

अन्तर्गतवा अनात्म देहादि मे आत्मत्व-प्रतिपत्ति तथा ब्रह्मस्वरूप की अप्रतिपत्ति को ही अविद्या मानना होगा और इम अविद्या की सम्यक् ज्ञान द्वारा निवृत्ति माननी होगी । सम्यक् ज्ञान उत्पन्न होने पर उसका यावज्जीवन अभ्यास करने से वह सम्यग्ज्ञान परिपक्व होकर मुक्तिअम होता है, यही शास्त्र से ज्ञान होगा है । सम्यक् ज्ञान यद्यपि दृष्टार्थक है तथापि वह सम्यक् ज्ञान अपुनर्जन्म का कारण है, यह बान केवल शास्त्र से ममविगम्य है, अन्यथा सम्यक् ज्ञान के द्वारा तिरोभूत अविद्याशक्ति भी पुन उद्भूत हो सकती है, जिस प्रकार सुषुप्ति और प्रलय मे तिरोभूत अविद्याशक्ति जाग्रत् दशा मे तथा पुन मृष्टि मे प्रादुर्भूत हो जाती है । 'शीघ्रन् चाम्य कर्माणि इत्यादि श्रुतियो द्वारा प्रतिपादित सकल-कर्मभय सम्यक् ज्ञान के अभ्यास पर ही निर्भर है और इसी के लिए प्रतिबन्धान्न विज्ञाय प्रज्ञा कुर्वीत' 'ओमित्येवामान ध्यायथ' इत्यादि उपामनाआ का विधान है । अत यह निश्चित है कि तत्त्वमस्यादि वाक्या द्वारा आत्मस्वरूप विषयक ज्ञान उत्पन्न होने पर भी यावज्जीवन समान प्रत्यावृत्तिरूप उपामना करना आवश्यक है ।

जो लोग यह मानते हैं कि ब्रह्मज्ञानी का उपामना तथा आश्रय कर्मों का अधिकार नहीं रहता, वह भी केवल सिद्धांतमात्र है, क्योंकि मुक्ति के लिए अनेक जन्मों मे प्रवृत्त अज्ञानजन्य स्वाभाविक कर्मवासना, मल आदि क अपकरण की आवश्यकता है । अत उनकी निवृत्ति के लिए अभ्यास आवश्यक है । यदि ब्रह्मज्ञानी का कर्मों मे अधिकार नहीं होता तो भोजन, शौच, आचमन आदि मे भी उसकी बुद्धिपूर्वक प्रवृत्ति नहीं होनी चाहिए क्योंकि वह जीवनमुक्त ब्रह्मरूप बन गया है, अत किमी भी कर्म मे उनकी प्रवृत्ति नहीं होनी चाहिए । ज्ञानोपत्ति के पश्चात् कुछ कर्म का परित्याग कर दिया जाय, कुछ का नहीं, यह अर्धजरतीन्याय उचित नहीं । यह तो शास्त्रमर्यादा का उल्लंघन कर स्वच्छन्द कल्पना है । अत जीवनमुक्ति का सिद्धान्त असंगत है ।

दूसरी बात यह है कि 'तमेव विदित्वातिमृत्युमेति' ^{१८} आदि श्रुतिया मे समान-कर्तृक पूर्वकालार्थक 'कत्वा' प्रत्यय का प्रयोग निन्द कर रहा है कि ब्रह्मज्ञान के उत्तरकाल मे मोक्ष की प्राप्ति होती है, समान काल मे नहीं । उत्तरकाल की अवधि निर्धारित करने के लिए 'तस्य तावदेव चिर यावन्न विमोक्षयत्य सपत्ये' ^{१९} आदि श्रुतियो ने सकेत किया है कि जब तक शरीर है तब तक मोक्ष की प्राप्ति नहीं होती, उसके पश्चात् ही हुआ करती है । अत जीवनकाल मे विद्वान् मुक्त नहीं हो सकता, जीवनमुक्ति की सिद्धि नहीं होती ।

भास्कर के व्याख्यान का प्रत्याख्यान करते हुए वाचस्पति मिथ्र कहने हैं* कि ब्रह्मज्ञान द्वारा अविद्या की निवृत्ति ही मोक्ष है । ब्रह्मज्ञानी का ब्रह्मभाव श्रुतिवन्मत है । विद्या और ब्रह्म की प्राप्ति की ममानकालता श्रुति ने स्पष्ट रूप से प्रतिपादित की है— "ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति" (मुण्डक०, ३।२।६), "आनन्द ब्रह्मणो विद्वान् न विभेति कुनश्चन" (तैत्तिरीय०, २।६), "तदात्मानमेव वदाह ब्रह्मास्मीति तत्सर्वमभवत्" (वाज-सनेयिज्ञा० उ० १।४।१०), "तत्र को मोह क शोक एकत्वमनुपश्यत ।" (ईशावास्य०, ७) इम प्रकार श्रुति ने ब्रह्मज्ञान और ब्रह्मरूप मोक्ष की प्राप्ति मे पौर्वापर्य नहीं बनलाया है । यदि ब्रह्मज्ञानी को मुक्त नहीं मानेंगे तो उक्त श्रुतियो से विरोध की प्रसक्ति होगी ।

विद्वान् को उपासनादि तथा आश्रम कर्म उस अवस्था में अनपेक्षित होते हैं क्योंकि वे उपास्य-उपासक, ब्रह्म-क्षेत्र आदि भेद पर आश्रित होते हैं। शम, दम आदि किसी भेद-भावना पर आश्रित न होने के कारण विद्वान् में बन्ने रह सकते हैं क्योंकि उसकी शारीरिक क्रियाओं का शम, दम आदि के नियंत्रण में आवृद्ध रहना उसका स्वभाव बन चुका होता है। प्रारब्ध कर्मों का क्षय न होने में शरीर-धारण तथा तदपेक्षित शोच, आचमन आदि क्रियाओं की विद्यमानता उसमें मूपपन्न है। अतः किसी प्रकार की शास्त्र-मर्यादा का उल्लंघन नहीं होता।

अविद्या की आधारता, एकता या अनेकता आदि के विषय में पहले ही पर्याप्त कहा जा चुका है। वाचस्पति मिश्र कहते हैं कि अनिर्वचनीयता ही अनादि अविद्या का स्वरूप है। 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' मूप ही यह सिद्ध कर रहा है कि जीव को ब्रह्म का ज्ञान नहीं है अर्थात् उसमें ब्रह्मविषयक अज्ञान है, अविद्या है। अतः जीव अविद्या का आधार है।^{११}

(१६) प्राणमयादि शब्दों में स्वार्थिक मयट् प्रत्यय का निराकरण

आनन्दमयाधिकरण^{१२} में 'स वा एष पृषपोऽनरसमयः', 'तस्माद् वा एतस्माद् अनरसमयात् अन्योऽन्तर आत्मा प्राणमयः', 'अन्योऽन्तर आत्मा मनोमयः', 'अन्योऽन्तर आत्मा विज्ञानमयः'—इन औपनिषद वाक्यों^{१३} में विद्यमान मयट् को आचार्य शंकर ने विकारार्थक माना है।^{१४} इसी प्रकार 'तस्माद् वा एतस्माद् विज्ञानमयात् अन्योऽन्तर आत्माऽऽनन्दमयः' (तैत्ति० २।१), इस श्रुति के आनन्दमय शब्द में विद्यमान 'मयट्' प्रत्यय का भी 'विकार' अर्थ आचार्य शंकर को अभिप्रेत है।

भास्कराचार्य ने शंकर के उल्लिखित अभिमत में अग्रहमति प्रदर्शित करते हुए कहा है, इस प्रकार का अर्थ न तो श्रुति को अभिप्रेत है और न मूषकार को ही, यह तो सर्वथा मनःकल्पित और हेत्वाभासविजृम्भित है। 'अन्यमय' शब्द में विद्यमान मयट् प्रत्यय अवश्य ही विकारार्थक है किन्तु प्राणमयादि शब्दों में उसका 'विकार' अर्थ कदापि नहीं है। 'प्राण' पाठ की परिघाटी की दुहाई देकर प्राणमयादिशब्दस्य मयट् प्रत्यय का 'विकार' अर्थ करना उचित नहीं क्योंकि यह आवश्यक नहीं कि सभी मयट् प्रत्ययों का एक ही अर्थ हो। प्रकरण, मन्दर्भ एवं अन्यत्र परिस्थितियों का जैसा अनुरोध होता है, उनके अनुसार शब्दार्थ का निर्णय किया जाता है। प्रस्तुत प्रसंग में मयट् प्रत्यय का प्रयोग स्वार्थ में ही विवक्षित है।^{१५}

भास्कर के उक्त आक्षेप का परिहार भामतीकार ने आनन्दमयाधिकरण के प्रारम्भ में ही कर चुका है। उनका कहना है कि प्राणमय मनोमय आदि शब्दों में 'मयट्' का 'विकार' अर्थ मान करके ही सामञ्जस्य किया जा सकता है। प्राणरूपोपाधि से अवच्छिन्न आत्मा को प्राणों का विकार और मनोऽवच्छिन्न आत्मा को मन का विकार माना जा सकता है। मयट् प्रत्यय का जब विकार अर्थ उपलब्ध हो रहा है, तब उम अर्थ की उपेक्षा कर प्राणमयादि शब्दों में स्वार्थपरक मयट् प्रत्यय को मानना सर्वथा अनुचित है।*

यहाँ वाचस्पति की दृष्टि सर्वथा युक्तियुक्त है। 'प्रकृतिप्रत्ययो महार्थं चूतः तयोः

तु प्रत्ययार्थस्यैव प्राधान्यम्—इम व्याकरण-नियम के आधार पर प्रत्यय का अर्थ प्रकृत्यर्थ की अपेक्षा प्रधान माना जाता है। प्रत्ययार्थ की वही अविवक्षा होती है जहाँ और कोई गति नहीं रहती। जैसे 'चिन्मय', 'देवता' आदि शब्दा म प्रत्ययों का कोई अर्थ-विशेष सम्भव नहीं होना। चेतन पुरुष का विकार चिन्मय शब्द से और देव शब्द का भाव देवता शब्द से कहा जाना सम्भव नहीं। अन ऐसे स्थलों पर अवश्य मान लिया जाता है कि प्रत्यय प्रकृत्यर्थ से अतिरिक्त अर्थ-समर्पण नहीं कर सकता, अतः स्वायंमान-परक है। प्रस्तुत प्रसंग में प्राणमयादि शब्दों में मयट् प्रत्यय धिकाराथक होकर जब सार्यक हो सकता है तब उसे निरर्थक मानना सर्वथा अनुचित है।

(२०) वृत्तिकार के उपास्यकर्मदेशसिद्धान्त की समीक्षा

आनन्दमयाधिकरण में ही वृत्तिकार उपवर्षाचार्य ने 'उपास्यकर्मदेश' सिद्धान्त प्रतिपादित किया है। निर्गुण ब्रह्म भी उपास्य हो सकता है—वृत्तिकार का अपना यह सिद्धान्त है। किन्तु इसकी असम्भावना दिखाने हुए शंकराचार्य ने ज्ञेय ब्रह्म का निर्देश माना है।

वृत्तिकार के सिद्धान्त के प्रतिरोधाधिकार को भास्कर का प्रखर वर्चस्व सहन नहीं कर सका। शंकर अपराध को स्मृतिपटल पर लाया गया और 'विचिदिम सिद्धान्त दूषयित्वा पुच्छ ब्रह्म प्रतिपादनाय यतन्ने'—यह कह भी दिया गया। भास्कर का आरोप है कि शंकर 'आनन्दमय' को ब्रह्म न मानकर आनन्दमयकोश के अन्दर ब्रह्म की सत्ता स्वीकार करते हैं जिसका प्रतिपादन 'ब्रह्मपुच्छ प्रतिष्ठा' इस रूप से उसी प्रकरण में किया गया है और इसी अनुरोधवश वे (शंकर) 'पुच्छ' को 'आनन्दमय' का अवयव न मानकर अधिकरणपरक मानते हैं, किन्तु ऐसा मानने पर 'पुच्छ' शब्द के मुख्यार्थ का उल्लंघन मानना होगा। अतः आनन्दमय से भिन्न ब्रह्म न मानकर आनन्दमय को ही ब्रह्म मानना चाहिए।

दाचस्पति मिश्र न इस विवाद को शिष्ट परिपद् के समक्ष प्रस्तुत किया है तथा दोनों पक्षों के गुण-दोषों का विवेचन करने हुए अनुरोध किया है कि इन तथ्य का विश्लेषण हम-विवेक के प्रकाश में किया जाय—'कृतबुद्धय एव विदाबुवंन्तु।' उनका कथन है कि आनन्दमय कोश के अन्दर आनन्दमय से भिन्न ब्रह्म को मानने पर केवल 'पुच्छ' शब्द के मुख्यार्थ का वाध ही मानना पड़ता है, अर्थात् उसे अधिकरणपरक मानना होता है जबकि आनन्दमय को ब्रह्म मानने पर तथा पुच्छ को अवयववाची स्वीकार करने पर भी 'पुच्छ' शब्द के मुख्यार्थवाध से मुक्ति मिलना तो दूर, साथ ही 'ब्रह्मपुच्छ प्रतिष्ठा' में ब्रह्मपद, आनन्दमय पद तथा आनन्द पद—इन तीनों के मुख्यार्थ का भी उल्लंघन और गले पड़ जायगा क्योंकि आनन्दमय को ब्रह्म मानने पर पुच्छ के अवयववाची होने से तद्-विशेषणीभूत 'ब्रह्म' शब्द को भी ब्रह्मावयवपरक मानना होगा तथा इन प्रकार ब्रह्म शब्द के मुख्यार्थ का लघन होगा, यदि 'आनन्दमय' ही ब्रह्म है तो तत्रैव विकाराथक मयट् प्रत्यय का उल्लंघन होगा क्योंकि ब्रह्म विवारी नहीं अविकारी है। इसी प्रकार इस प्रकरण में 'आनन्द आत्मा' धृतिस्थ 'आनन्द' शब्द के मुख्यार्थ का वाध होगा तथा उसे आनन्दमय-

परक मानना होगा। इसी प्रकार आनन्दमय को ब्रह्म (आत्मा) मानने वाले भास्करादि के पक्ष में उपर्युक्त तीन दोष और आ जाते हैं। अतः 'आनन्दमय' ब्रह्म नहीं अपितु तद्भिन्न 'ब्रह्मपुच्छं प्रतिष्ठा' में निदिष्ट ब्रह्म ही ब्रह्म है, यह शिद्धान्त रूपपन्न है। इसी आज्ञा में कहा है—

“प्रायपाठपरित्यागो मुख्यश्रितयलंघनम् ।
पूर्वस्मिन्नुत्तरे पक्षे प्रायपाठस्य बाधनम् ॥”

इसी नथ्य की वेदान्तकल्पतरुकार ने भी स्पष्ट किया है।^{३१०}

(२१) 'ब्रह्मसंस्थ' शब्द का अर्थ

'ब्रह्मसंस्थोऽमृतत्वमेति'^{३११} इस श्रुति में विद्यमान 'ब्रह्मसंस्थ' शब्द के अर्थ के विषय में कर्मकाण्डी विद्वानों तथा कर्मत्यागी विद्वानों में मतभेद रहा है। कर्मकाण्ड-वादियों के अनुसार 'ब्रह्मसंस्थ' शब्द किसी वस्तुविशेष में रूढ नहीं है, जैसे 'अण्वकर्ण' शब्द जालवृक्ष में रूढ होता है जैसाकि निषण्डु में कहा गया है।^{३१२} अण्वकर्णशब्दगत प्रकृति और प्रत्यय में उस अर्थ का कोई सम्बन्ध नहीं। इस प्रकार यदि 'ब्रह्मसंस्थ' शब्द अवयवार्थ-निरपेक्ष किसी पद विशेष में रूढ है, तब ब्रह्मसंस्थ नाम के पद की प्राप्तिभास में अमृतत्व (मोक्ष) का लाभ हो जाता है। वैसा ही जाने पर 'ऋते ज्ञानान्मुक्तिः', 'नाम्यः पन्था विद्यतेऽथनाय'^{३१३} आदि वाक्यों का विरोध प्रसक्त होता है। अतः, भास्कर कहते हैं, 'ब्रह्मसंस्थ' शब्द को पाचकादि शब्दों के समान यौगिक मानना होगा तथा इनका अर्थ होगा—'ब्रह्मणि संस्था यस्य सः' अर्थात् ब्रह्म में जिसकी निष्ठा हो उसे ब्रह्मसंस्थ कहा जाता है। ऐसा व्यक्ति ब्रह्मचारी भी हो सकता है, गृहस्थ भी और वानप्रस्थ भी। इन्हीं तीन आश्रमों में ब्रह्मसंस्थता जब मुलभ हो जाती है, तब ब्रह्मसंस्थ नाम के चतुर्थ आश्रम की कोई आवश्यकता नहीं रह जाती तथा कर्मत्याग का उपदेश सर्वथा अनुचित है।

कर्मकाण्ड के पक्षधर भास्करादि विद्वानों के निर्णय को चुनौती देते हुए वाचस्पति मिथ की दृष्टि है^{३१४} कि 'त्रयो धर्मस्कन्धाः' (छा० २।२३।१)—इस श्रुति के आगे तीनों धर्मस्कन्धों का निरूपण करते हुए कहा गया है कि यज्ञ, अध्ययन तथा दान—यह पहला धर्मस्कन्ध है, तप द्वितीय धर्मस्कन्ध है तथा ब्रह्मचर्यपूर्वक गद्यान्ततः आचार्यकुल में धाम तृतीय धर्मस्कन्ध है। इन प्रकार ब्रह्मचर्य, गृहस्थ तथा वानप्रस्थ आश्रमों के असाधारण धर्मों का निरूपण किया गया है। इसके आगे 'त्रय एते पुण्यलोका भवन्ति'—यह बनलाकर 'ब्रह्मसंस्थोऽमृतत्वमेति' (छा० २।२३।१)—इस रूप में चतुर्थ ब्रह्मसंस्थ आश्रम का निरूपण किया गया है। ब्रह्मसंस्थ शब्द को, ब्रह्म में जिसकी निष्ठा है, इस प्रकार यौगिक मानने पर ब्रह्मसंस्थता किसी आश्रमविशेष का धर्म नहीं कहनायेगा अपितु तीनों आश्रमों का साधारण धर्म होगा, जो प्रकृतधिरूढ होगा क्योंकि प्रकृत में इसमें पूर्व तीनों आश्रमों के विशेष धर्मों का प्रतिपादन हुआ है, न कि आश्रमान्तर साधारण धर्मों का। तप शब्द को संन्यासी का असाधारण धर्म मानकर तप शब्द से ही संन्यास का ग्रहण उचित नहीं है क्योंकि भिक्षु का असाधारण धर्म कायकलेशप्रधान तप नहीं है अपितु इन्द्रियमंथन

है जिसका तप से ग्रहण नहीं हो सकता। ब्रह्मस्य शब्द को यौगिक मानने पर आश्रमों के चार होने पर भी केवल तीन आश्रमों की प्रतिज्ञा तथा निरूपण भी संगत नहीं। तीसरी बात यह भी है कि ब्रह्मचर्यादि तीनों आश्रमों का निरूपण करने के पश्चात् 'त्रय एते पुण्य-लौकिक एकोऽमृतत्वभाक्'—इस श्रुति के द्वारा अमृतत्वभाक् ब्रह्मस्य का पुण्यलोक-भागी तीनों आश्रमियों से भेदव्यपदेश किया गया है। यह भेदव्यपदेश भी ब्रह्मस्य को यौगिक मानकर आश्रमत्रयपरक मानने पर सम्भव नहीं। अतः ब्रह्मस्य शब्द को अश्व-कर्णादि के समान रूढ मानकर सन्यास आश्रम का वाचक ही मानना चाहिए। ब्रह्म-सस्वता सन्यास का असाधारण धर्म है जिस प्रकार यज्ञादि गृहस्थ का, आचार्य कुलवसित्व ब्रह्मचर्य का तथा तप वानप्रस्थ का है। शंकर ने ब्रह्मस्य को सन्यासपरक सिद्ध करके हुए 'न्यास इति ब्रह्मा ब्रह्मा हि परं परो हि ब्रह्मा। तानि वा एतान्यवराणि तपामि न्यास एवात्मचयन (नारा० ७८) इमं श्रुति का उदाहरणरूप से उपन्यास किया है तथा न्यास शब्द से कर्मसंन्यास का ग्रहण किया है।^{२३} भास्कर ने इमका निराकरण करते हुए 'न्यास शब्द को ब्रह्म का वाचक बताया है', न कि कर्मसन्यास का, और कहा है कि भाष्यकार का यह उदाहरण ममीचीन नहीं है। वाचस्पति ने भास्कर के इस कथन को असंगत ठहराते हुए कहा कि उपर्युक्त श्रुति का अर्थ भास्कर ममज्ञा ही नहीं। श्रुति का तात्पर्य यह है कि सर्वमंगपरित्याग न्यास है और उस न्यास को ब्रह्मा इसलिए बनलाया गया है कि ब्रह्मा औरों में उन्मूढ होता है। न्यास (सन्यास) भी औरों से उन्मूढ है, अतः उसे ब्रह्मा गया है। न्यास किमसे उन्मूढ है, यह बात श्रुति में ही बता दी गई है कि तानि वा एतान्य-वराणि तपामि न्यास एवान्यरेचयन्' (नारा० ७८) अर्थात् सन्यास अथवा तपस उन्मूढ है। अतः उन्मूढ होने में सन्यास को ब्रह्म कहना उचित है। इस प्रकार का न्यास भिक्षु का असाधारण धर्म है न कि अन्य आश्रमियों का। अतः ब्रह्मस्य से सन्यासाश्रमी का ग्रहण ही उचित है।

(८) पाशुपतमत-समीक्षा

(क) ईश्वर की आलोचना

मायाविक्रिष्ट चेतन म जगत् की अभिन्ननिमित्तोपादानकारणता का समर्थन करने के लिए वदान्तिगण ईश्वर की केवल निमित्तकारणता का निरास किया करते हैं। सूत्रकार महर्षि व्यास ने भी 'पत्युरसामञ्जस्यान्' (ब्रू० सू० २।२।३७) सूत्र की रचना इसीलिए की। आचार्य शंकर ने सूत्रकार के भावों का स्पष्टीकरण प्रस्तुत करते हुए साध्य, योग, न्याय वैशेषिक एवं पाशुपतमन्मत ईश्वर में जगत् की केवलनिमित्तकारणता का असामञ्जस्य दिखाया है।

वाचस्पति मिश्र ने कुछ और आगे बढ़कर ईश्वर, उसके स्वभाव और जगत् के साथ उसके सम्बन्ध की अपमञ्जम चर्चा इस ढंग में की कि फिर उसके परिमार्जन की आवश्यकता न हो (क्योंकि 'भामनी' के पश्चात् सम्भवतः किमी ग्रन्थ या द्वैतवाद के किमी

ग्रन्थ पर कुछ लिखने का समय सुलभ न हो सके)। उक्त सूत्र की 'भामती' के शब्दों और भावों के अनुसार ही जैनाचार्यों ने ईश्वर का खण्डन किया है और कहा है कि ईश्वर एक है, नित्य है, स्वतन्त्र है, जगत् का कर्ता है—इस प्रकार के अनुपपन्न सिद्धान्त उन्हीं व्यक्तियों के हैं जो कि वर्धमान महावीर के अनुशासन के बाहर हैं।¹¹⁴ हेमचन्द्राचार्य के इन वक्तव्य का विवरण करते हुए मल्लिषेण ने वाचस्पति मिश्र के ही शब्दों में¹¹⁵ में कहा है¹¹⁶ कि ईश्वर यदि कण्ठा से अनुप्राणित होकर विश्व की रचना करता है तब उसे मुख एवं मुँही प्राणियों की ही मृष्टि करनी चाहिए, दुःख एवं दुःखी प्राणियों की नहीं। दूसरी बात यह भी है कि कण्ठा का उदय दुःखमय प्रपञ्च के अवलोकन के पश्चात् होता है और कण्ठा का उदय हो जाने पर जगत् की रचना होगी—इस प्रकार अन्योन्याश्रय-दोष भी है। प्राणिकर्मों के अधीन यदि यदि मुख-दुःखमय जगत् की रचना करता है, तब ईश्वर का ईश्वरत्व (स्वतन्त्रता) समाप्त हो जाता है।

(ख) अंशांशिभाव-समीक्षा

अंशाधिकरण¹¹⁷ में ब्रह्म और जीव का अंशांशिभाव सूत्रों में समर्थित-सा प्रतीत होता है। आचार्य शंकर ने औपाधिक अंशांशिभाव का प्रतिपादन करते हुए सूत्राक्षरों की योजना किसी-न-किसी प्रकार की है। वाचस्पति मिश्र ने अवसर पाकर भास्कराचार्य एवं उनके पूर्ववर्ती वृत्तिकार आदि विद्वानों के द्वारा प्रतिपादित भेदाभेदवाद की गम्भीर आलोचना कर डाली है। उनका कहना है कि अग्नि और उसके स्फुलिंग, सूर्य और उसकी रश्मियों का जैसे अंशांशिभाव सम्बन्ध होता है, उस प्रकार ब्रह्म और जीव का अंशांशि-भाव सम्भव नहीं। तात्त्विक पदार्थ के आधार पर तन्तु अंश है और पट अंशी। पट का आश्रय तन्तु है, पट तन्तुओं के अधीन माना जाता है। इसी प्रकार जीव यदि अंश है और ब्रह्म अंशी तो ब्रह्म का आश्रय जीव एवं जीव के अधीन ब्रह्म आदि असंगत कल्पनाएँ प्रसक्त हो जाती हैं। अतः 'ममैवांशो जीवलोके...'¹¹⁸ आदि स्मृति-वाक्य जीव और ब्रह्म का अंशांशिभाव केवल औपाधिक रूप से ही प्रतिपादित करते हैं, मुख्य रूप से नहीं। अंशांशिभाव का मुख्य रूप से प्रतिपादन मानने पर इस पक्ष में सावयवत्व, अनित्यत्व, सादित्व, मान्तत्व आदि दोष प्रसक्त होते हैं। अतः जैसे विविध पात्रों में भरे हुए जल में सूर्य और चन्द्र के जैसे अनेक प्रतिबिम्ब दिखायी देते हैं और उनमें अंशांशिभाव व्यवहृत होता है, उसी प्रकार अनन्त अज्ञानों में ब्रह्म के अनेक जीवरूप प्रतिबिम्ब प्रतीत होते हैं और उनमें अंशांशिभाव व्यवहृत होता है। ब्रह्म और जीव दो भिन्न तत्त्व नहीं अपितु ब्रह्म ही उपधियों से वस्तु होकर जीव कहलाता है। अतः जीव-ब्रह्म का तन्तु-पट आदि के समान अंशांशिभाव नितान्त असम्भव है।¹¹⁹ भेदाभेदवादियों ने मुख्य रूप से जीव को परमाणु-परिमाणु का मानकर व्यपिक ब्रह्म का अंश सिद्ध करने का जो प्रयास किया है वह उपनिषद्-विरुद्ध और अयुक्त प्रतीत होता है। आचार्य शंकर ने भी भेदाभेद की चर्चा छोड़कर उमका प्रतिपाद किया है। अतः उनसे पहले वृत्तिकार आदि विद्वानों का यह मत ही होगा। किन्तु स्वस्तः अनेक वाक्य उसके पक्ष में प्रतीत नहीं होते। अतएव वाचस्पति ने अंशांशिवाद की चर्चा आलोचना कर डाली है।¹²⁰

(आ) 'भामती' के आलोचक

वाचस्पत्य मत की कतिपय आलोचनाएँ भी आगे चलकर हुईं, जो उसकी अनु-पेक्षणीयता और सुदृढिमा की सूचक हैं। स्थाली-पुलाह्न्याय से कुछ परवर्ती वेदान्ताचार्यों द्वारा की गई वाचस्पत्य व्याख्यान की आलोचनाएँ सक्षय म यहाँ प्रस्तुत की जा रही हैं।

१ प्रकटार्थकार

शाकरभाष्य का एक व्याख्यान प्रकटार्थविवरण के नाम से प्रसिद्ध है। इसके कर्ता का नाम अभी तक ज्ञात नहीं हुआ है।^{१३३} इसका निर्माण काल इतिहासवेत्ताओं ने १२वीं शताब्दी निश्चित किया है।^{१३४} प्रकटार्थकार ने वाचस्पति के मत पर कुछ गम्भीर आक्षेप किए हैं। यथा—

(१) अविद्याश्रय

सोऽज्ञामयत' 'तदक्षत' आदि श्रुतिवाक्यों की प्रस्तुत कर उन्होंने प्रश्न उठाया है कि उक्त श्रुतियों में 'तन्' पद से किसका ग्रहण किया गया है—ईश्वर का या जीव का? वाचस्पति के मत से ईश्वर का ग्रहण सम्भव नहीं क्योंकि कोई भी शक्ति अपन आश्रय में कार्य को जन्म दिया करती है, जैसे दाहशक्ति अग्नि के आश्रित ही दाहादि कार्य किया करती है। सुवर्ण अपने आश्रयभूत अवयवों में कटकादि कार्य को जन्म दिया करता है, अग्नय नही। तात्त्विक सिद्धान्त में आत्मा में रहने वाले पुण्य-याप आत्मा में ही अपना सुख दुःख रूप फल उत्पन्न करते हैं अ-पत्र नही। इसी प्रकार अविद्या भी अपन आश्रय में प्रपच को जन्म दे सकेगी, अग्नय नही। प्रपच की पहली सृष्टि जिसे ईक्षण कहा जाता है, उसका जन्म जीव में माना जाए या ईश्वर में? वाचस्पति ईश्वर में नहीं मान सकते क्योंकि वे ईश्वर को अविद्या का आश्रय नहीं मानते। अविद्या का आश्रय है जीव। अतः ईक्षण जीवाश्रित हो सकता है, जीव ही उस ईक्षण का कर्ता माना जा सकता है। ईक्षण से लेकर महाभूतपर्यन्त एव भौतिक सृष्टि का कर्ता जीव ही बन जाता है। फिर ईश्वर की क्या आवश्यकता? दूसरे शब्दों में यह कहा जा सकता है कि वाचस्पति अनोश्वरवादी हैं, उन्होंने ईश्वर का अन्वयण कर दिया है, उसे निरर्थक सिद्ध कर दिया है। उनके मत से ईश्वर की कोई आवश्यकता ही नहीं रह जाती। किन्तु वाचस्पति मिश्र ने ईश्वर की सत्ता स्वीकार की है। अतः उनसे पूछा जा सकता है कि ईश्वर की क्या आवश्यकता?^{१३५} प्रकटार्थकार की इस शका को परिमलकार ने बड़े सुन्दर ढंग से प्रस्तुत किया है।^{१३६}

प्रकटार्थकार के इस आक्षेप का परिहार करते हुए कल्पतरुकार ने इंगित किया है^{१३७} कि जब वाचस्पति मिश्र ईश्वर या ब्रह्म को अज्ञान का विषय मानते हैं, तब वह अज्ञान अपने विषय में सृष्टि उत्पन्न कर सकता है, आश्रय में नहीं, जैसे कि दर्शकों के अज्ञान का विषय ऐन्द्रजालिक होता है तथा वहाँ इन्द्रजाल या माया का कार्य ऐन्द्रजालिक में ही देखा जाता है, दर्शकों में नहीं, इसी प्रकार जीवाश्रित अज्ञान का कार्य ईश्वर में वाचस्पति मिश्र यदि मानते हैं, तब क्या दोष?

यहां पर विचारणीय है कि ज्ञान, इच्छा, द्वेष, कृति और अज्ञान मविषयक पदार्थ माने जाते हैं। अज्ञान को छोड़कर सभी सविषयक पदार्थ अपने आश्रय और विषय दोनों में कार्य के उत्पादक होते हैं, जैसे देवदत्तगत फल का ज्ञान फल की इच्छा को जन्म देता है, वह इच्छा देवदत्त में ही उत्पन्न होती है, विषयभूत फल में नहीं। किन्तु वही ज्ञान जाततारूप कार्य को फल में प्रभूत करता है। इस प्रकार ज्ञान कुछ कार्य अपने आश्रय में एक कुछ कार्य अपने विषय में उत्पन्न करना रहता है। इच्छा कृति को जन्म देती है। वह कृति उसी इच्छुक में पाई जाती है। किन्तु फल तोटा जाता है, इच्छा ने टूटने की क्रिया अपने विषयभूत फल में उत्पन्न की। द्वेष अपने आश्रय में यदि क्रोध को जन्म देता है, तब शस्त्रप्रहार अपने विषय शत्रु पर होता है। कृति घटादि को जन्म देती है कपानों में, जबकि क्रिया को जन्म देती है शरीर में, वह अपने आश्रय में बहुत कम कार्य को जन्म दिया करती है। यदि कार्य पद से परिणामात्मक कार्य का ग्रहण किया जाए तब भी अन्तःकरण अपने परिणाम को घटादि विषय पर जन्म किया करता है और परोक्षवृत्ति को प्रमाता में ही। इसी प्रकार प्रत्येक कारण कार्य को जन्म देता है; किन्तु यह नियम नहीं होता कि एकात्मतः अपने आश्रय या विषय में ही कार्य को जन्म दे, अपितु योग्यता के साधारण पर कार्य को जन्म दिया जाता है। वह कार्य कभी स्थाश्रयाश्रित होता है और कभी स्वविषयाश्रित। इसी प्रकार अविद्या अपने प्रपंच को जन्म अपने विषयीभूत ईश्वर में ही यदि देती है, तब किसी प्रकार वाचस्पत्यमत अमगत नहीं कहा जा सकता। इसी प्रकार का समाधान करते हुए अप्ययदीक्षित ने कहा है कि जिन प्रकार शक्ति का ज्ञान अपने विषयभूत शक्ति में रजतकार्य को जन्म देता है, उसी प्रकार जीवाज्ञान भी अपने विषयभूत ईश्वर में प्रपंच को जन्म दे टालता है।^{२५६}

(२) 'कुशा' शब्द-लिंग-निर्णय

'हानी तूपायनशब्दशेषत्वात् कुशाच्छन्दस्त्वुपगानवत्तदुक्तम्' (शं० सू० ३।३।२६) सूत्र को 'कुशाच्छन्दस्त्वुपगानवदित्युपमापादानम्'^{२५७} इस भाष्य-पंक्ति में कुशा और छन्द के मध्य में दीर्घ 'आ'-कार का प्रक्षेप करने के लिए वाचस्पति मिश्र ने लिखा है "छन्द एवाच्छन्दः, आच्छादनादाच्छन्दो भवति।"^{२५८} उस पर कटाक्ष करते हुए प्रकटार्थकार ने कहा है—“अत्र समिधः कुशा इत्युच्यन्ते। औदुम्बरा इति विशेषणात् समिद्धासौ कुशा-शब्दोऽन्य एव स्त्रीलिंग इति लिगानभिजानाद् वाचस्पतिः पदं चिच्छेद”^{२५९} अर्थात् 'कुशाच्छन्दस्त्वुपगानवत्' इस पंक्ति में 'कुशा' शब्द को स्त्रीलिंग रखा गया है। श्रौतगत श्रुचासौ की आवृत्ति का परिगणन करने के लिए पलाश की लकड़ियों के छोटे-छोटे टुकड़े बनाकर रख लिए जाते हैं। उन्हीं टुकड़ों को कहा जाता है—कुशा। यह 'कुशा' शब्द स्त्रीलिंग होता है। सम्भवतः वाचस्पति मिश्र को इस शब्द का ज्ञान नहीं था। इसीलिए दीर्घाकार का प्रक्षेप पहले छन्द के पहले आठ् जोड़कर उन्होंने किया है।

प्रकटार्थकार के इस अध्वन्य आक्षेप पर क्रोध प्रकट करते हुए कल्पतरुकार ने कहा है—

पदवाक्यप्रमाणादथे पर पारमपेयम् ।
वाचस्पतेरिद्यत्सर्वेऽप्यबोध इति साहसम् ॥^{२५}

अर्थात् पदशास्त्र (व्याकरण), वाक्यशास्त्र (मीमांसा), प्रमाणशास्त्र (न्याय)—इन तीनों शास्त्रोदघियो के पारगत आचार्य वाचस्पति के ऊपर इस प्रकार प्रकटार्थकार द्वारा समुद्भाषित लिगानभिज्ञता का तुच्छ लाछन सर्वथा अनुचित एवं दुःसाहसपूर्ण कार्य है। यहाँ प्रसिद्ध दर्भवाचो कुशा' शब्द का प्रयोग कुशसम्बन्ध से ही समिधाओ में लाक्षणिक रूप में हुआ है। अर्थात् समिधाओ 'कुशा' शब्द कुश' शब्द से पृथक् नहीं है। किन्तु लक्षणया दर्भवाचो कुश शब्द ही समिधाओ के लिए प्रयुक्त होता है, जैसे यज्ञसम्बन्ध से गार्हपत्य में 'इन्द्र' शब्द का प्रयोग।^{२५}

(३) मुक्तजोव की अपुनरावृत्ति

'अनावृत्ति शब्दादनावृत्ति शब्दात्' (ब्र० सू० ४।४।२२)—इस सूत्र में सूत्रकार एवं भाष्यकार के अभिप्राय के अनुसार अनावृत्त अतएव अविद्यासस्पृशरहित ब्रह्म की प्राप्ति से जीव कृतकृत्य हो जाता है, फिर वह ससार में नहीं जाता क्योंकि श्रुति में कहा गया है कि ब्रह्मवेद ब्रह्मैव भवति' (मु० ३।२।६)—ब्रह्मवेत्ता ब्रह्म हो जाता है। श्रुति में कहा है— न च पुनरावर्तते' (छा० ८।१५।१) ब्रह्मोभूत जीव फिर ससार में नहीं जाता। यहाँ देखना यह है कि किस प्रकार के ब्रह्म का स्वरूप होकर जीव आवृत्ति से छूट जाता है। सभी ने एकमत से निर्णय किया है कि अविद्यारहित ब्रह्म का स्वरूप ही जाने पर आवृत्ति नहीं होती। अविद्यारहित ब्रह्म ही मुक्तोपमृष्य बताया गया है, जैसा कि सूत्रकार ने कहा है—'विकारावृत्ति च तथा हि स्थितिमाह' (ब्र० सू० ४।४।१६)। श्रुति भी उसी का साक्ष्य प्रदान कर रही है - 'त्रिपादस्यामृत दिवि' (छा० ३।१२।६) अर्थात् ब्रह्म के एक चरण या चतुर्थांश में माया और मायिक प्रपञ्च स्थित है। उसको छोड़कर त्रिपात् भाग मायारहित विशुद्ध माना जाता है। उसी विशुद्ध स्वरूप को प्राप्त होकर जीव नित्यमुक्त हो जाता है।

किन्तु वाचस्पति मिश्र के मत में ब्रह्म जीवाश्रित अविद्या का विषय होने के कारण कभी भी मायातीत, त्रिगुणातीत, अविद्यामलरहित संभव नहीं। जीव मोक्षावस्था में भी उसी ब्रह्म का स्वरूप होगा जो कि दूसरे जीवों के अज्ञान का विषय है। अतः अविद्या और ब्रह्म की प्राप्ति होने से मुक्त की अनावृत्ति न होकर आवृत्ति ही होगी, इस प्रकार का आक्षेप वाचस्पति मिश्र के मत पर प्रकटार्थकार ने किया है—'वाचस्पतेस्तु स्वाविद्यानाशेन ब्रह्मोभूतस्यापि द्वैतदशित्वं न व्यावर्तते, जीवाविद्याभिरेव ब्रह्मण सर्वश (वर्दश)-त्वाभ्युपगमात्। तदा च 'यत्र नाभ्युत्पश्यति' 'यत्र त्वस्य' इत्यादिश्रुतिविरोधः। जीवाश्च पुन ब्रह्मणा जगदाद्युत्पत्ती कल्पयन्तीति तद्भावापन्नस्य पुनर्देहाद्यात्मतापत्तावपुनरावृत्तिश्रुतिबाधः'।^{२६} अर्थात् वाचस्पति मिश्र ने 'य सर्वज्ञ सर्ववित्' इस श्रुति द्वारा प्रतिपादित सर्वज्ञता का ईश्वर में सामञ्जस्य करते हुए कहा है कि जीवाश्रित अज्ञान के विषयीभूत ईश्वर में सर्वज्ञत्व, सर्वकर्तृत्व होता है। अज्ञान अपने आश्रय में भी कार्य को

जन्म देता है और विषय में भी, यह कहा जा चुका है। ब्रह्म अज्ञान का विषय पूर्णतया रहेगा, उसके साथ तादात्म्यापन्न जीव जगद्-रचनाक्रान्त हो पुनः पुनः ससार में ही संसरण करता रहेगा। फिर तो मुक्त जीव की अपुनरावृत्तिका की प्रतिपादन श्रुतियों का विरोध उपस्थित होता है।

प्रकटार्थविवरण का यह कथन अत्यन्त युक्तिसंगत प्रतीत होता है कि सर्वज्ञ, सर्व-कर्तृत्वसमन्वित ब्रह्म का स्वरूप यदि जीव होता है, तब अवश्य उसकी पुनरावृत्ति होगी। जीव के अज्ञान की विषयता ही ब्रह्म की जगद्-रचना की नियामिका मानी जाती है। किन्तु जिस जीव के अज्ञान का नाश हो जाता है, उसके अज्ञान की विषयता ब्रह्म पर रहती है अथवा नहीं, यह अदृश्य विचारणीय है। जिस प्रकार ज्ञान की विषयता या प्रकाश की घटाकारता तभी तक सम्भव है जब तक कि विषय और विषयी दोनों विद्यमान हो। दीपक के बुझ जाने पर उसकी घटकारता भी विलीन हो जाती है, ज्ञान के नष्ट हो जाने पर ज्ञान की विषयता भी अनुभूत नहीं होती। जो यह कहा जाता है कि अनुमान आदि ज्ञानों की विषयता प्रैकालिक पदार्थों पर रहती है, (जैसाकि साह्य के आचार्यों ने कहा है—'त्रिकालमाभ्यन्तरं करणम्')^{१२३} वह भी ज्ञान के होने पर ही विषयता का संग्राहक होता है। योगी योगज्ञान की सहायता ने अतीतानागत विश्व की अभिज्ञा प्राप्त करता है, किन्तु योगज ज्ञान न होने पर वह सम्भव नहीं। इसी प्रकार यह एक स्थिर सिद्धान्त है कि अज्ञान के नष्ट हो जाने पर उसकी विषयता कहीं पर भी नहीं रहा करती। विनष्ट अज्ञान अपने समस्त धर्मों और विकारों को भी माय ही समाप्त कर दिया करता है। अविद्या या अज्ञान कार्य का उपादान कारण है, उपादान कारण के नष्ट हो जाने पर कार्य का अवशिष्ट रह जाना सम्भव नहीं। अतः उस अज्ञान की विषयता ब्रह्म पर कैसे रहेगी? मानना होगा कि जिस जीव का अज्ञान नष्ट हो गया उसकी विषयता से रहित विशुद्ध ब्रह्म उस जीव का प्राप्य और अधिगन्तव्य होता है। उस निर्विशेष विषयता एवं विषयताप्रयुक्तसर्वज्ञत्व, सर्वजगद्-रचनाक्षमत्व आदि धर्म से रहित ब्रह्म की तादात्म्या-पत्ति से पुनरावृत्ति नहीं हो सकती। अतः 'न च पुनरावर्तते' आदि श्रुतियों का विरोध प्रस्तुत नहीं होता। इस प्रकार वाचस्पति के सिद्धान्त में मुक्त जीवों की पुनरावृत्ति का प्रश्न ही उत्पन्न नहीं होता।

(४) विद्या का उदय

'ऐहिकमप्यप्रस्तुतप्रतिबन्धे तद्वर्णनात्' (ब्र० सू० ३।४।११)—इस अधिकरण में भाष्यकार ने कहा है कि 'सर्वपिडा च यज्ञादिश्रुतेरश्ववत्' (३।४।२६)—इस श्रुति के द्वारा यज्ञादि कर्मों का उपयोग विद्या की उत्पत्ति में माना गया है। विद्या की उत्पत्ति इसी जन्म में होगी अथवा जन्मान्तर में अथवा इस विषय में अनियम है आदि प्रश्नों के उत्तर में सिद्धान्तवादी की ओर से कहा गया है कि विद्या के लिए अनियम है। प्रतिबन्ध-रहित श्रवणादि साधनों का फल विद्या है। यदि प्रतिबन्ध उपस्थित हो जाए तब इस जन्म में विद्योदय नहीं हो सकता। प्रतिबन्ध निवृत्त होते ही विद्या का उदय होता है, जैसे कि वामदेव की गर्भावस्था में ही तत्त्वज्ञान हो गया था।^{१२४}

वाचस्पति मिश्र ने भाष्याभिप्राय का समर्थन करते हुए कहा है—“यन् एवान् विद्योत्पादे श्रवणादिभिः कर्तव्ये यज्ञादीनां पुनः प्रत्यनुपादत्वात्।”^{१२४} श्रवणादि का फल भी अनियत ही माना जा सकता है क्योंकि यज्ञादिविधिप्रतिपादित कर्मों का फल, प्रतिबन्धनिवृत्ति अनियत है। प्रतिबन्धसहित श्रवणादि के द्वारा विद्या का लाभ नहीं हो सकता। प्रतिबन्धरहित श्रवणादि स ही विद्या का लाभ होगा।

वाचस्पति मिश्र के द्वारा इस वक्तव्य पर प्रकटाधिकार न खेद प्रकट करते हुए कहा है—

विधिसामर्थ्यमाश्रित्य द्रव्यनामुत्रिक फलम् ।

श्रवणादे कथंकार वाचस्पति ने तत्रपे।^{१२५}

अर्थात् फलविशेष और फल के विषय में कुछ भी चिन्तन का अधिकार विधि में ही किया जा सकता है। श्रवणादि का फल विद्या नियत है या अनियत, यह विचार भी तभी प्रवृत्त हो सकता है जबकि विद्या के उद्देश्य से श्रवण का विधान किया जाय। किन्तु वाचस्पति मिश्र यज्ञादि का उपयोग विविधियाँ की उत्पत्ति में मानते हैं, विद्या की उत्पत्ति में नहीं। तब श्रवणविधि की फलभूत विद्या का विशेष विचार करते हुए वाचस्पति मिश्र को लज्जा क्यों नहीं आई ?

कल्पतरुकार ने प्रकटाधिकार के आक्षेप का उत्तर देते हुए कहा है—‘कश्चित्कृत उपात्मम एतदप्रयार्थालोचनजनकशा परावृत्य तत्रैव धावति’^{१२६} अर्थात् वाचस्पति मिश्र का तात्पर्य वही है कि प्रतिबन्ध निवृत्त होने पर विविधियाँ के द्वारा विद्या का उदय होता है। विद्या के हेतु श्रवणादि हैं, उनसे विद्या का लाभ इस जन्म में देखा जात है— जन्मान्तर में भी। श्रवणादि अन्वय-व्यतिरेक के आधार पर ज्ञान के हेतु माने जा सकते हैं। अतः उनके लिए विधिवाक्य की विशेष आवश्यकता नहीं।

(५) श्रवण विधि

‘आत्मा वाऽरे द्रष्टव्य श्रोत-यो मन्तव्यो निदिष्ट्यासितव्य’^{१२७} इस वाक्य में प्रतिपादित श्रवणादि का विधान ब्रह्मसाक्षात्कार के उद्देश्य से किया जाता है अथवा नहीं, इस जिज्ञासा के उत्तर में कुछ आचार्यों ने श्रवणविधि मानी है और कुछ ने नहीं। वाचस्पति मिश्र के लिए प्रकटाधिकार का कहना है कि “वाचस्पतिस्तु मण्डनपृष्ठमेवो सूत्रभाष्यार्थानभिज्ञ समन्वयसूत्रे श्रवणादिविधि निराचक्षते अतः तु तद्विधिमूरोचकः। अहो ब्रह्मास्य पाण्डित्यम्। श्रवणादीनां च सन्यासाश्रममत्वात् तद्विधि निराकुर्वन् सन्यासाश्रमायैव द्वेषित, विध्यभावे च अथशब्देन माधनचतुष्टयसम्पन्नाधिकारिसूत्रण चानुपपन्नम्। तस्माद् वाचस्पतिप्रसापमुपप्य यावत् साक्षात्कार श्रवणादि विधितो-ऽनुष्ठेयम्”^{१२८} अर्थात् वाचस्पति मण्डन का अन्धानुकरण करने वाला है, सूत्र और भाष्य के भावों में सर्वथा अनभिज्ञ है। समन्वय-सूत्र में श्रवणादि विधि का उल्लेख निराकरण किया है और यही^{१२९} श्रवणादिविधि स्वीकार कर ली है। बाह ! रे ! इमका पाण्डित्य ! श्रवणादि सन्यास धर्म के मुख्य कर्तव्य हैं, श्रवणादि विधि के मण्डन के मूल में सन्यासा-

श्रम के प्रति द्वेषभावना छिपी हुई प्रतीत होती है। श्रवणादिविधि के न होने पर 'अघातो ब्रह्मजिज्ञासा' (ब० सू० १।१।१) इस मूत्र के 'अथ' शब्द के द्वारा साधनचतुष्टयसम्पन्न अधिकारी का निर्देश असंगत हो जाता है। इसलिए वाचस्पति के प्रलाप की उपेक्षा कर देनी चाहिए और श्रवण-विधि के आधार श्रवणादि का अनुष्ठान तब तक करते रहना चाहिए जब तक कि ब्रह्मसाक्षात्कार न हो।

श्रवण-विधि की इस पहली को मुलज्ञान के लिए आवश्यक है कि श्रवणादि विधि का स्वरूप जान लिया जाए और इस विषय में इन आचार्यों ने क्या माना है, यह भी निश्चित कर लिया जाए।

पूर्वमीमांसा में उस वाक्य को विधिवाक्य माना गया है जिसमें किसी अंग का किसी प्रधान के उद्देश्य से विधान किया गया है। उसके तीन भेद माने गए हैं—(१) अपूर्व विधि (२) नियम विधि (३) परिसंख्या विधि।^{१६}

(१) अपूर्व विधि—जिस कार्य के कर्त्तव्य का ज्ञान प्रस्तुत वाक्य में भिन्न पूर्व किसी प्रमाण से अवगत न हुआ हो, उस कर्म के विधायक प्रस्तुत वाक्य को अपूर्व विधि कहा जाता है, जैसे 'अग्निहोत्र जुहोति'—इस वाक्य के न होने पर अग्निहोत्र होम की कर्त्तव्यता किसी प्रमाणान्तर से अवगत नहीं है। अतः 'अग्निहोत्र जुहोति' यह वाक्य अग्निहोत्र का अपूर्व विधिवाक्य माना जाता है। उसी प्रकार 'आत्मा वाऽरं द्रष्टव्यः श्रोतव्यः...' इस वाक्य में ये श्रवणादिपदोपलक्षितब्रह्मविचार की कर्त्तव्यता और किसी वाक्यान्तर से या प्रत्यक्षादि प्रमाणान्तर से ज्ञात न होकर यदि इसी वाक्य में प्रतिपादित होती है, तब इस वाक्य को श्रवणादि का अपूर्वविधिवाक्य कहा जा सकता है।

(२) नियम विधि—जहाँ पर अनेक साधन किसी साध्य की सिद्धि के लिए लोकतः प्राप्त है, वहाँ केवल एक साधन का विधान करने वाले वाक्य को नियमविधि माना जाता है, जैसे धानों से चावल निकालने के लिए लौकिक व्यवहार के आधार पर अवघात (कूटना), नख-विदलन (नाखूनों से छीलना) और पाषाण घर्षणादि अनेक साधन अपनाए जाते हैं। ऐसी परिस्थिति में 'श्रीहीन् अवहन्ति' यह वाक्य केवल अवघात का विधान कैसे कर सकता है, क्योंकि अवघात भी तो एक पक्ष में प्राप्त है। अतः जिन नख-विदलन और पाषाण-घर्षण पक्षों में अवघात प्राप्त नहीं है, वहाँ भी अवघात का विधान करना इस विधि का उद्देश्य है। अर्थात् जो व्यक्ति अवघात के द्वारा चावल प्राप्त करने आ रहा है, उसको यह वाक्य किसी प्रकार की प्रेरणा नहीं देगा किन्तु जो व्यक्ति दूसरे उपायों के द्वारा चावल निकालना चाहते हैं उनको प्रेरणा देगा कि 'श्रीहीन् अवहन्त्यात्'। फलतः एक नियम प्राप्त हो जाता है कि 'अवघातेनैव धेतुष्य सपाशम्'। इस नियम के द्वारा एक नियमापूर्व की उत्पत्ति मानी जाती है, जिसका उपयोग आगे चलकर प्रधानापूर्व की निष्पत्ति में हुआ करता है।

इसी प्रकार ब्रह्मसाक्षात्कार के उद्देश्य से जो व्यक्ति वेदान्तश्रवण में प्रवृत्त हुआ है, उसे 'श्रोतव्यः' यह वाक्य किसी प्रकार की प्रेरणा न देकर उन व्यक्तियों को अवश्य आज्ञा देगा जो वेदान्तेतर शास्त्रों के श्रवण में एवं कर्म आदि के अनुष्ठान में प्रवृत्त है कि 'भवद्भिः श्रोतव्यो वेदान्तवाक्यं विचारयितव्योऽयमात्मा'। यहाँ पर भी श्रवणनियम में

विधि का पर्यवेमान हो जाना है—'अयमात्मा श्रान्तव्य एव'—इससे मार्गान्तर में प्रवृत्त व्यक्ति उन मार्गों का परित्याग करके वदान्तश्रवण में प्रवृत्त हो जाएँ। इस वाक्य को अपूर्व विधि इसलिए नहीं माना जा सकता क्योंकि अन्य व्यतिरेक के आधार पर वदान्त-श्रवण और आत्मसाक्षात्कार का वापकारणभाव सूक्ष्म है। व्यवहार क्षेत्र में यह देखा जाता है कि जो व्यक्ति जिस वस्तु का साक्षात्कार करना चाहता है, उसके श्रवण, मनन, निदिष्टपासन में प्रवृत्त हो जाता है, जैसे गा घर्षं स्वर ग्राम मूर्च्छना आदि क साक्षात्कार के लिए गान्धर्वशास्त्र के श्रवण मनन में प्रवृत्त व्यक्ति अपने ध्यय माघन में कृतकार्य दम्भे जात है। अतः वेदान्तश्रवण में ऐसा कोई हतु नहीं जिसरा लौकिक व्यवहार ज्ञान न कराता हो। ज्ञात हान पर भी अप्राप्य पक्षा में भी प्रापक होने के कारण 'श्रोतव्य' इस वाक्य को नियमविधि माना जाता है।

(३) परिसख्या विधि—नियमविधि में अनभिमत वस्तु की निवृत्ति अर्थात् हटा करती है किन्तु परिसख्या विधि में अनभिमत निवर्तक पद होता है उसे श्रौती और जिसमें नहीं होता उसे लाक्षणिकी परिसख्या विधि कहा जाता है। जैसे, 'अथ हि एवाव्ययन्ति अन एवोदवपन्ति' ११३ अयोनिष्टोम ऋतु में मामगान करते समय जिन तीन ऋचाओं के ऊपर साम का गान किया जाता है उन ऋचाओं की आवृत्तिविशेष के द्वारा त्रिवृत् पचदश सप्तदश आदि सख्याविशेष का सम्पादन किया जाता है जिसे 'ज्योति और 'स्ताम' शब्द से कहा करते हैं। कई स्तोत्र जहाँ गाए जाते हैं वहाँ सख्याओं का वृद्धि-ह्रास (बढ़ाव चढ़ाव) सभी स्तोत्रों में न करके किसी एक (पचमान) स्तोत्रविशेष की ओर सन्नेत किया गया—'अत्रैव अवयन्ति' कि इसी स्तोत्र में सख्या को वृद्धि एवं ह्रास करना चाहिए। दूसरे स्तोत्रों में नहीं करना चाहिए। नियम या परिसख्या का इस प्रकार का लौकिक उदाहरण—

पच पचनखा भक्ष्या वृहस्पत्रण राघव ।

शशक शल्लकी गोघा खडगी कूर्मोऽय पचम ॥^{११३}

मनुष्य स्वाभाविक रागादि के आधार पर सभी प्राणियों के आश्रय में प्रवृत्त हो जाता है, उसकी इस प्रकार की स्वच्छन्द अनियन्त्रित गतिविधि का अवरोध करने के लिए शास्त्र सीमांकन कर देता है अर्थात् पाँच नख वाले प्राणियों में केवल शशक शल्लकी (मेही), गोघा (गोह) खडगी (गंडा) और कूर्म (कच्छप)—ये पाँच प्राणी ही ब्राह्मण व क्षत्रिय के लिए भक्ष्य बताए गए हैं। इस वाक्य के द्वारा बयित ५ प्राणी भक्ष्य हैं, यह विधान करने की आवश्यकता नहीं किन्तु इनसे अतिरिक्त पाँच नख वाले नर, वानर आदि की निवृत्ति यहाँ अभिप्रेत है। इस कारण 'पच पचनखा भक्ष्या' इस विधि को परिसख्या विधि कहा जाता है।

इसी प्रकार 'श्रोतव्य'—इस वाक्य में जब वेदान्त वाक्य से अतिरिक्त काव्य, साहित्य द्वैत एवं प्राकृत भाषामय प्रवृत्तियों के श्रवण की निवृत्ति विवक्षित हो, तब 'श्रोतव्य' इस वाक्य का वाक्य को परिसख्या विधि कहा जाता है। इस वाक्य को कुछ आचार्यों ने अपूर्व विधि माना है और नियमपरिसख्या पक्ष का निराकरण किया है। दूसरे

आचार्यों ने नियमविधि मानकर अपूर्व और परिसंख्या पक्ष का खण्डन किया है। तीसरे आचार्यों ने परिसंख्याविधि मानकर नियम और अपूर्व पक्ष का निरास किया है। और आचार्य वाचस्पति जैसे वेदान्त-शास्त्रकार 'श्रोतव्यः' वाक्य में किसी प्रकार की विधि नहीं मानते। प्रकटार्थकार ने जो यह आक्षेप किया है कि समन्वयसूत्र (१।१।४) में श्रवणविधि का निषेध और सहकार्यन्तर विधि सूत्र (३।४।४७) में श्रवण-विधि का अन्युपगम किया है, इस आक्षेप का समाधान करते हुए अमलानन्द मरस्वती कहते हैं—

“अपूर्वत्वाद् विधिरास्थेय इति समन्वयसूत्रे निदिध्यासनादेः वस्त्ववगमवैशद्यं प्रत्यन्वय-
व्यतिरेकसिद्धत्वादविद्येयत्वमुक्तम्, इह त्वन्वयव्यतिरेकसिद्धत्वेऽपि शाब्दज्ञानात् कृतकृत्यतां
मन्वानो यदि कश्चित् ज्ञानातिशयरूपे निदिध्यासने न प्रवर्तेत, तं प्रत्यप्राप्त तद् विद्योयते
इत्युच्यते” तस्मान्न वाचस्पतेः पूर्वापरव्याहृतभाषिता नापि सूत्रभाष्यान्निशतेति।”^{२४४}

अर्थात् समन्वय सूत्र की 'भामती' में निदिध्यासन के विधिपक्ष का निराकरण किया है और यहाँ सहकार्यन्तरविधि सूत्र में यदि कोई व्यक्ति श्रवणमात्र में अपने को कृतकृत्य मानने के लिए सन्नद्ध हो जाए तो उस व्यक्ति के लिए विधान कर दिया गया है। अथवा पाण्डित्यप्राप्त्यादि फलों की प्राप्ति बताकर अर्थवाद के रूप में निदिध्यासनवाक्य को विशेषरूप से प्रवृत्ति में प्रकर्ष लाने के लिए विधि जैसा मान लिया गया है। इसीलिए भाष्यकार ने भी उन वाक्यों को 'विधिच्छायानि' अर्थात् विधि के समान आभासित होने वाले कह दिया है।

कुछ गम्भीर विचार करने पर यह निश्चित होता है कि 'श्रोतव्यः' वाक्य को न अपूर्व विधि मान सकते हैं, न नियम और न परिसंख्या क्योंकि अन्वयव्यतिरेक के आधार पर श्रवण आत्मसाक्षात्कार का साधन होता है, यह साध्य-साधन-भाव ज्ञात है। नियम-विधि तब मान सकते थे जबकि आत्मसाक्षात्कार के लिए उपायांतर भी प्राप्त होते, किन्तु दूसरे उपाय किसी प्रमाण से प्राप्त नहीं है। परिसंख्या-पक्ष में प्राप्त अनभिमत साधन की निवृत्ति तभी की जा सकती थी जब साधनान्तर प्राप्त होता, किन्तु श्रवण (वेदान्त-वाक्यविचार) को छोड़कर और कोई भी वैसा साधन हेतु प्रतीत नहीं होता जिसमें आत्मसाक्षात्कार का सम्पादन किया जा सकता हो। यदि वैसा कोई हेतु प्राप्त तब उसके निवारण के लिए अवश्य परिसंख्या विधि का आश्रयण किया जा सकता था, जैसे कि चयन-याग में ईंटें बनाने के लिए बाहर से मिट्टी ढोड़े और गधे पर लादकर लाई जाती है। मण्डप के द्वार पर ढोड़ा और गधा दोनों खड़े हैं। उनको लगाम पकड़कर क्रमशः उन्हें अन्दर लाना है। लगाम पकड़ते समय मन्त्र बोला जाता है—'इमामगृह्णन् रक्षनामृतस्य' (तै० सं० ५।१।२।१) अर्थात् ऋतस्य = सत्यफलप्रद यज्ञ की, इस रक्षना (लगाम) को पकड़ता हूँ। यहाँ सन्देह होता है कि मन्त्र का उपयोग कहाँ होगा, अश्वरक्षना के ग्रहण में अथवा गर्दभरक्षना के ग्रहण में अथवा उभयत्र। इस सन्देह को अंगत्वबोधक प्रमाणों की सहायता से दूर किया जाता है। अंगगिभाव के प्रतिपादक ६ प्रमाण माने जाते हैं—श्रुति, लिंग, वाक्य, प्रकरण, स्थान और समाख्या। इनमें शब्द-सामर्थ्य रूप लिंगप्रमाण से यह निश्चित होता है कि यह मन्त्र दोनों की रक्षनाग्रहण के समय उपयुक्त हो सकता है क्योंकि मन्त्र में केवल 'इमां रक्षनां' इतना ही शब्द प्रयुक्त हुआ

है जिसका सामर्थ्य दोनों की रक्षनाओं की प्रकाशित करने में है। अतः लिंगप्रमाण से कथित मन्त्र उभयत्र अग प्राप्त होता है। ऐसी परिस्थिति में एक विधिवाक्य उपलब्ध हो जाता है—'इषामगृम्भणन् रक्षनामृतस्य अश्ववाग्मिधानीमादत्ते' अर्थात् 'इमा • ' इस मन्त्र के द्वारा अश्व की रक्षना को पकड़ना चाहिए। अतः यह वाक्य अश्वरक्षनाग्रहण का प्रापक इसलिए नहीं हो सकता कि लिंग प्रमाण के आधार पर वही मन्त्र पहले ही प्राप्त है किन्तु लिंग प्रमाण के आधार पर गर्दभरक्षना ग्रहण में मन्त्र प्राप्ति की परिस्थिति (निवृत्ति) इस वाक्य से की जाती है, इसलिए इसे परिस्थिति विधि माना जाता है।

वार्तिककार ने जो यह कहा है कि ब्रह्म-ज्ञान के लिए वेदान्त प्रमाण की नियम-विधि मानी जाती है वह प्रमाण विषयक नियमविधि है, श्रवणादि में नहीं। यदि कहा जाए कि प्रमाण ही विधि का विषय हो जाएगा तो ऐसा भी नहीं कह सकते क्योंकि सन्निधि के कारण वेदान्त वाक्यों का ही ग्रहण होता है। इसी प्रकार ब्रह्मज्ञान के लिए पुराणादिश्रवण की निवृत्ति करने के लिए श्रवणविधि को नियम में परिस्थिति मान लिया जाए, यह कथन भी उचित नहीं है क्योंकि सन्निहित वेदान्त श्रवण को छोड़कर असन्निहित पुराण श्रवण में ब्रह्मज्ञान हेतुता प्राप्त ही नहीं है। अतः वाचस्पति के वचनों में किसी प्रकार का विरोध नहीं और न सूत्रमाध्य-पदों के साथ किसी प्रकार का विरोध या असंगमन ही होता है।

२ चित्सुखाचार्य

तेरहवीं शताब्दी के प्रारम्भ^{१४} में चित्सुखाचार्य नामक प्रसिद्ध विद्वान् ने शाकर वेदान्त पर 'तत्त्वप्रदीपिका' नामक पुस्तक लिखी थी। अपनी इस रचना में लेखक ने एकाग्र स्थान पर उन्होंने वाचस्पति की दृष्टि की आलोचना की है। उनमें से यहाँ दो उदाहरण प्रस्तुत किए जा रहे हैं।

(१) मन में साक्षात्कार की हेतुता का निरास

महावाक्यों के द्वारा अभेदसाक्षात्कार उसी प्रकार हाता है, जैसे 'दशमस्त्वमसि', — इस वाक्य के द्वारा दशम पुरुष का साक्षात्कार। वेदान्त के इस सामान्य सिद्धांत को वाचस्पति मिथ्य न मोंड दिया है। उनका कहना है^{१५} कि शब्द का स्वभाव है कि वह परोक्ष ज्ञान की ही जगत् देता है, प्रत्यक्ष ज्ञान को नहीं। प्रत्यक्ष ज्ञान के जितने लक्षण-वाक्य उपलब्ध होते हैं उन सब में प्रत्यक्ष ज्ञान के साथ इन्द्रिय सम्बन्ध अवश्य अपेक्षित माना गया है। प्रत्यक्ष शब्द में भी अक्ष शब्द इन्द्रिय का वाचक माना जाता है अक्षमक्ष प्रति वर्तते प्रतिगतमक्ष प्रत्यक्षम् आदि व्युत्पत्तिवाक्यों के द्वारा इन्द्रियसापेक्ष ज्ञान की ही प्रत्यक्ष माना गया है। साङ्ख्यचार्यों ने 'प्रतिविषयाध्यवसायो दृष्टम्'^{१६} में विषय विषय प्रतिवर्तते इति प्रतिविषयम्, 'प्रतिविषयम्' शब्द का अर्थ किया है विषयसाम्येष्ट इन्द्रिय^{१७}। ग्यायदर्शनकार ने भी ध्यवन्धा दी है कि प्रत्यक्ष ज्ञान में विषय और इन्द्रिय दो की प्रधानता होती है।^{१८} अतः विषय के द्वारा प्रत्यक्ष ज्ञान का व्यवहार किया जाता है। जैसे 'घटप्रत्यक्ष चाक्षुषप्रत्यक्षम्।' धर्मकीर्ति ने भी निर्विकल्पक प्रत्यक्ष को

अर्थ से जन्म बताया है और अनुमानादि ज्ञानों को विकल्पजन्य ।^{१७०} अर्थ पद से स्वलक्षण तत्त्व का ग्रहण किया गया है । कुछ भी हो, प्रत्यक्ष ज्ञान में इन्द्रिय और विषय ही मुख्य रूप से कारण माने जाते हैं । जैन-सिद्धान्त के अनुसार इन्द्रियादिनिरोध साक्षात् आत्मा के द्वारा होने वाले ज्ञान को अपरोक्ष माना जाता है ।^{१७१} किन्तु इन्द्रिय की मझायता से उत्पन्न होने वाले भक्तिज्ञान में भी व्यावहारिक प्रत्यक्षता मानी गई है । भौमांसा-मूत्रकार महर्षि जैमिनि ने भी कहा है—‘सत्सप्रयोगे पुरुषस्येन्द्रियाणां बुद्धिजन्म तत्प्रत्यक्षम्...’^{१७२} अर्थात् पुरुष को इन्द्रियों का विषय के साथ सम्बन्ध होने पर जो बुद्धि उत्पन्न होती है, उसे प्रत्यक्ष कहते हैं । यहाँ भी उसी ज्ञान को प्रत्यक्ष माना है जो कि इन्द्रिय और अर्थ के संनिकर्ष में उत्पन्न होता है । इसीलिए तत्त्वार्थ सूत्र में ‘विणदाभं प्रत्यक्षम्’ आदि लक्षण में वैशद्य का अर्थ करते हुए कहा गया है कि, ‘अग्नि’ शब्दजन्म जो अग्नि का ज्ञान होता है, वह विणद नहीं होता । विणदाभ ज्ञान अग्नि के सम्बन्ध से ही उत्पन्न माना जाता है जिसमें अग्नि का पूर्ण प्लक्षानुप्लक्ष अग्निस्वरूपतावभास होता है । इसमें कितनी अग्नि है ? किस प्रकार की है ? कितनी शक्ति किस देश में है ?—इस प्रकार की सभी जिज्ञासाओं का समाधान उस प्रत्यक्ष से होता है । इसीलिए कहा गया है—‘अन्यथाग्निसम्बन्धाद् दाहो दग्ध हि मन्यते’ अर्थात् अग्नि शब्द के श्रवणमात्र से अग्नि के स्वरूप का वह ज्ञान नहीं होता जो कि अग्नि के सम्बन्ध से दाह, ताप, परिताप आदि का बोधक होता है । मधु शब्द के उच्चारण-मात्र से वह रसास्वाद अनुभूत नहीं होता जो कि जिह्वा और मधु-सम्पर्क से हुआ करता है ।

सारांश यह है कि केवल वेदान्त को छोड़कर सभी भारतीय दर्शन इन्द्रियार्थ-सापेक्ष ज्ञान को प्रत्यक्ष कहा करते हैं । अद्वैतवेदान्त ही एक ऐसा दर्शन है जहाँ शब्दजन्म ज्ञान को भी प्रत्यक्ष मानने वाले आचार्य पाये जाते हैं । किन्तु आचार्य वाचस्पति मिथ्र एकांगी नहीं थे । उन्हें द्वादशदर्शन काननपंचानन कहा जाता है । व्यापक दार्शनिक दृष्टि-कोण उनकी मेधा में जितना सचित था सम्भवतः अन्यत्र नहीं । प्रत्यक्ष ज्ञान को विविध दार्शनिकों की दृष्टि से उन्होंने देखा था । अतः ‘दशमस्त्वमसि’ जैसे वाक्यों में भी प्रत्यक्ष ज्ञान वाचस्पति मिथ्र नहीं मानते । उनका कहना था कि ‘दशमस्त्वमसि’ जैसे वाक्यों के द्वारा विशेष मनोयोग का लाभ होता है और उस मनोयोग से प्रत्यक्ष ज्ञान उत्पन्न होता है । महावाक्य-श्रवण से भी अभेद का साक्षात्कार नहीं होता अपितु विशेष संस्कारों की सहायता से मन ही उस साक्षात्कार को जन्म दिया करता है । वाचस्पति मिथ्र ने भामती में कहा है—‘यथा गान्धर्वशास्त्रार्थज्ञानाभ्यासाहितसंस्कारसचिवश्रोत्रेन्द्रियेण पञ्जादि-स्वरग्राममूर्च्छनाभेदमध्यक्षमनुभवति, एवं वेदान्तार्थज्ञानाभ्यासाहितसंस्कारो जीवस्य ब्रह्मभावमन्तःकरणेति ।’^{१७३} अर्थात् जिस प्रकार प्रत्येक व्यक्ति शास्त्रीय गान मृत्ता है किन्तु उसके स्वर, ग्राम, मूर्च्छना आदि का साक्षात्कार उसे नहीं होता प्रत्युत जिस व्यक्ति ने गान्धर्व विद्या का अच्छी प्रकार अध्ययन किया है तथा स्वरादि के मूढम स्वरूप के अनुभव से जनित संस्कार जिस व्यक्ति के हृदय में हैं, वह व्यक्ति अपने श्रोत्रेन्द्रिय के द्वारा स्वर आदि का साक्षात्कार कर लेता है, इसी प्रकार वेदान्तानुचिन्तनजनित संस्कारों की सहायता से साधक अपने अन्तःकरण के द्वारा ब्रह्म का साक्षात्कार कर लेता है ।

वाचस्पति मिश्र के इस व्यापक दृष्टिकोण, मानसप्रत्यक्ष का स्वप्न करने के लिए तत्त्वप्रदीपिकाकार ने किसी भी प्रत्यक्ष में मन को हेतु नहीं माना है। उनका कहना है^{१०५} कि यद्यपि मन के द्वारा आत्मा, सुख, दुःख व ज्ञान का प्रत्यक्ष नैर्वायिक माना करते हैं किन्तु वस्तुन आत्मा स्वयंप्रकाश है तथा दुःखादि का प्रत्यक्ष साक्षी से होता है, अतः मन में किसी प्रकार के प्रत्यक्ष की हेतुता निश्चित नहीं, फिर वह परापर ब्रह्म के अभेद-साक्षात्कार में हेतु कैसे माना जा सकता है। वाचस्पत्यमत का ही यह निराकरण है, इसका स्पष्टीकरण तत्त्वप्रदीपिका के व्याख्याकार प्रत्यगान्तरूप भगवान् न सिद्धा है—
 'सुखादीनामिति। एतेन साक्षात्कारहेतुतया वस्तुतस्तस्य मनस सम्भवे शब्दस्य तत्कल्पता-
 नुपपत्तेरिति वाचस्पतिमिश्रैरुदीरितमपोहित मन्तव्यम्।'^{१०६}

यहाँ विशेष ध्यान देने योग्य बात यह है कि लोक में जिस वस्तु के सामान्य स्वरूप का साक्षात्कार जिस इन्द्रिय के द्वारा होता है, कुछ अपेक्षित संस्कारों की सहायता से वही इन्द्रिय वस्तु के विशेष अंश का प्रत्यक्ष कर लेता है। लौकिक व्यवहार में देखा गया है कि प्रत्यक्ष व्यक्ति अपने अन्तःकरण के द्वारा अपने आत्मा के सामान्य स्वरूप का प्रत्यक्ष किया करता है। वेदान्ताभ्यामजनित संस्कारों के द्वारा उसी अन्तःकरण को ऐसा बल मिलता है कि नित्य शुद्ध बुद्ध आदि स्वरूप में आत्मा का साक्षात्कार कर लिया करता है। यदि आत्मा के विशेष आकार का साक्षात्कार अन्तःकरण से न मानकर शास्त्र के द्वारा माना जाता है तब स्वर, ग्राम आदि के विशेष आकार का प्रत्यक्ष भी गान्धर्व-शास्त्र से हो जाएगा, अभ्यास की आवश्यकता नहीं रहती चाहिए। रत्नशास्त्र के अभ्यास से अनित्यसंस्कार चक्षुरिन्द्रिय को ऐसा बल प्रदान करते हैं कि वह सभी रत्नों के वास्तविक स्वरूप का साक्षात्कार करने में समर्थ हो जानी है अन्यथा वहाँ भी साक्षात्कार शास्त्र में सम्भव होना चाहिए। इसी प्रकार सभी इन्द्रियों के द्वारा जहाँ विशेष विषय का प्रत्यक्ष होना है वहाँ सर्वत्र साक्षि-प्रत्यक्ष के मान लेने पर इन्द्रियों की व्यापकता प्राप्त होती है, शीघ्र के द्वारा गान के सामान्य अंश का प्रत्यक्ष करा देने के पश्चात् नष्ट हो जाने पर भी गान के विशेष आकार प्रत्यक्ष साक्ष्य के द्वारा होना चाहिए। वेदान्तशास्त्राभ्यास जनित संस्कारों की सहायता से अन्तःकरण प्राणी को भी ब्रह्म का साक्षात्कार होना चाहिए। यदि मन की समाहितता अपेक्षणीय है तब गायत्र्यान्त उमकी प्रत्यक्षहेतुता का अपहार नहीं किया जा सकता। माधुर्य प्रकारों का विशेष अध्ययन हो जाने पर भी रत्नेन्द्रिय से बचिन प्राणी इक्षु क्षीर आदि के रस-भेद का प्रत्यक्ष साक्ष्य के द्वारा करता हुआ नहीं पाया जाता। अतः इन्द्रियगत सहअप्रत्यक्षहेतुता का निराकरण करना व्यावहारिक क्षेत्र की एक ऐसी उपेक्षा है जिस कभी क्षमा नहीं किया जा सकता। वाचस्पति मिश्र दर्शनों की गहराई में पूर्णरूप में उतरे हुए थे। उनका अनुभव, उनका अध्ययन और उनका अनुचिन्तन कभी उन्हें छोड़ा नहीं दे सकता था। उदयनाचार्य जैसा तार्किक श्रेष्ठ विद्वान् वाचस्पत्य-विचारों से प्रभावित होकर कह उठा था—'वेदनये जयश्री'^{१०७} आदि।

यद्यपि आचार्य शंकर जैसे तप पूर्ण प्रतिभा के धनी महापुरुष के भी अनुभव बहूभूत एव अनुपेक्षणीय हैं किन्तु यह भी एक कटु सत्य है कि शंकराचार्यों के रहस्यों का पूर्णतया ज्ञान वाचस्पति मिश्र को ही था। केवल आप्रहृ और हठ के आधार पर

सिद्धान्तों को कब तक टिकाया जा सकता है ? साक्षिप्रत्यक्ष कहने वाले विद्वानों को भी साक्षी का विश्लेषण करना ही होगा। वेदान्तपरिभाषाकार ने साक्षी के दो भेद किए हैं—(१) जीवसाक्षी, (२) ईश्वरसाक्षी। जो चेतन अपने स्वरूप की सीमा में अन्तःकरण को भी प्रवेश दे डालता है, उसे जीव तथा जो अन्तःकरण को अपने स्वरूप से बाहर अनुभव करता है उसे जीव साक्षी कहते हैं।^{२७०} इसी प्रकार जो ईश्वर माया को अपनी स्वरूप-सीमा में प्रविष्ट नहीं किया करता उसे ईश्वर-साक्षी कहा जाता है। जीव के समान जीवसाक्षी का भी परिचायक अन्तःकरण ही माना जाता है। अन्तःकरण का चैतन्यस्वरूप में प्रवेष्टाप्रवेश-भाव ही जीव और जीवसाक्षी में भेद करता है। अन्तःकरण की सहायता के बिना किसी प्रकार का ज्ञान या कर्म हो ही नहीं सकता। अतः साक्षि-चैतन्य उनी अन्तःकरण की सहायता से आत्मा आदि वस्तुओं का साक्षात्कार कर सकता है, स्वतन्त्र नहीं। जैन सिद्धान्त के अनुरूप शुद्ध चेतन की प्रत्यक्ष प्रक्रिया वेदान्त-जगत् में न मानी जाती है और न सम्भव है। जैनमत में आत्मा को सावयव व विकारी माना जाता है। शीघ्रप्रभा के समान उस आत्मा के भी कुछ विकार होते हैं जिन्हें अपरोक्ष ज्ञान कहा जाता है। अन्तःकरण जब होने पर भी चैतन्यप्रभाव से प्रभावित होकर बटादि के आकारों में परिणत होता है, उनका ग्रहण करता है, किन्तु वेदान्तसम्मत निष्क्रिय, निर्विकार, कूटस्थ असंग तत्त्व का साक्षात् प्रत्यक्षविकार सम्भव नहीं। सारांश यह है कि चेतन तत्त्व अन्तःकरण की सहायता से अपना साक्षात्कार या सुखदुःखादि का साक्षात्कार कर सकता है। अतः इस विषय में वाचस्पति मिश्र का पक्ष अत्यन्त स्पष्ट और युक्तियुक्त प्रतीत होता है।

२. जीव और अविद्या का अन्योन्याश्रय

वाचस्पति मिश्र ने जीव का स्वरूप बताते हुए कहा है—“अनाद्यविद्यावच्छेद-सम्बन्धजीवभावः पर एवात्मा स्वतो भेदेनावभासते। सादृशानां च जीवानामविद्या, न तु निरुपाधिनो ब्रह्मः। न च—अविद्यायां सत्यां जीवात्मविभागः, सति च जीवात्मविभागे सदाशया अविद्येत्यन्योन्याश्रयमिति सांप्रतम्। अनादित्वेन जीवाविद्ययोर्जीवाङ्कुरवदनव-यत्पुत्रयोरात्”^{२७१} अर्थात् अनादि अविद्यारूप परिच्छेद से परिच्छिन्न चैतन्य जीव कहलाता है। वही जीव अविद्या का आश्रय है। अविद्या और जीव के अन्योन्याश्रय-शंप का परिहार करते हुए वाचस्पति मिश्र ने जीववृक्ष के अनादि प्रवाह को निर्णायक माना है। अर्थात् जिन प्रकार बोज-सन्तान और वृक्षसन्तान का अनादिकाल से प्रयोज्य-प्रयोजकभाव चला आता है उसी प्रकार अविद्या और जीव का परस्पर प्रयोज्य-प्रयोजक भाव चला आता है।

इस प्रयोज्य-प्रयोजकभाव की आलोचना चित्सुखी में इस प्रकार आई है—“न च बीजाङ्कुरसन्तानयोरेव जीवाविद्ययोरेनादित्वेन तत्परिहारः, दृष्टान्तवैषम्यात्। तत्र हि बीजाङ्कुरव्यस्तीनामन्योन्यकार्यकारणभावात् तत्सन्तानयोः परस्पराधीनत्वव्यपदेशः, इह तु जीवाविद्याव्यक्तयोरेकत्वात् कार्यकारणभावाभावाच्च कथं तथा व्यपदेशः स्यात् ?”^{२७२} चित्सुखीचार्य का कहना है कि वाचस्पति मिश्र के द्वारा प्रदर्शित दृष्टान्त और वाप्टान्त

का वैषम्य स्पष्ट प्रतीत होता है। बीज और वृक्ष दृष्टान्त में बीजवृक्ष व्यक्तियों का काय-कारणभाव उपलब्ध होता है किन्तु जीव और अविद्या का कार्यकारणभाव सम्भव नहीं होता। इसी प्रकार जिस बीज से जो वृक्ष अकुरित होता है, उसी वृक्ष से वह बीज उत्पन्न नहीं होता अपितु उसका जन्म वृक्षान्तर से होता है। इसी प्रकार वृक्ष का भी जन्म अपने फलभूतबीज से न होकर बीजान्तर से देखा जाता है। अर्थात् बीजसन्तान और वृक्षसन्तान का कायकारणभाव होता है किन्तु अविद्या और जीव का वैसा सन्तानक्रम नहीं होता क्योंकि दोनों का अनन्त भेद नहीं माना जाता अपितु अज्ञान व्यक्ति एक है और जीव व्यक्ति एक। इस प्रकार दृष्टान्त और दार्ष्टान्त का अन्तर ही ज्ञान के कारण दृष्टान्त-दृष्ट वस्तु की सिद्धि दार्ष्टान्त में नहीं की जा सकती।

यहाँ वाचस्पति का आशय है कि दृष्टान्त के सभी धर्म दार्ष्टान्त में वही भी नहीं पाये जाते। 'आकाशवत् सर्वगतश्च नित्य' आत्मा वैसे ही नित्य है जैसे आकाश तथा आकाश के समान ही सर्वगत, व्यापक, विभू माना जाता है। यहाँ पर आकाशरूप दृष्टान्त के आकाशत्व, जडत्व, भूतत्व, अन्यत्व आदि सभी धर्म ब्रह्म में नहीं पाये जाते और न विवक्षित ही होते हैं किन्तु दृष्टान्त और दार्ष्टान्त का प्रतिपाद्य अर्थ केवल समान पाया जाता है। 'पर्वतो वह्नियान् महानसवत्' यहाँ पर पर्वत और महानस में केवल वह्नित्व और घूमवत्त्व ही ऐसे धर्मविवक्षित हैं जिनकी दोनों में समानता अभिवाञ्छित है। उसी प्रकार बीजवृक्षदृष्टान्तगत परस्पर सापेक्षता ही अविद्या और जीव में अभिलक्षित है। जो यह कहा गया कि अज्ञान और जीव दो व्यक्ति हैं—अनन्त, व्यक्तिधारा या सन्तान नहीं, वह कहना उचित नहीं क्योंकि वाचस्पति मिथ्य अज्ञान अनेक मानते हैं और उस अज्ञान के भेद से चैतन्य का भी भेद हो जाया करता है। बीजवृक्ष में जैसे प्रयोज्य-प्रयोजक भाव अनादि सिद्ध है वैसे ही अज्ञान और जीव का प्रयोज्य प्रयोजक भाव भी अनादि सिद्ध है। केवल इतने मात्र से ही दृष्टान्त और दार्ष्टान्त का सामञ्जस्य अभिमत होता है। दृष्टान्त दृष्ट सभी धर्मों का समन्वय दार्ष्टान्त में नहीं माना जाता।

३ नृसिंहाश्रम

श्री नृसिंहाश्रम (१५०० ई०)^{१८} न तत्त्वबोधिनी नामक संक्षेपशारीरक की अपनी टीका में तथा स्वतन्त्र ग्रन्थ 'वेदान्ततत्त्वविवेक' में आचार्य वाचस्पति के मतों का परिहार किया है। दोनों का एक-एक उदाहरण प्रस्तुत है।

(१) जीवाश्रिताविद्याभाव का निरास

आचार्य नृसिंहाश्रम ने वाचस्पति मिथ्य के जीवाश्रित अज्ञानवाद का निराकरण-सा करते हुए कहा है—“लोके हि अज्ञानस्य द्विविधोऽनुभवो दृश्यते मय्यज्ञान, मामह न जानामीति च तत्र हि मयीत्यनुभवबलेनाहकारस्य ब्रह्मविषयाजानाश्रयत्व स्वीकर्त्तव्य-मुत मामित्यनुभवेन तद्गोचरचैतन्यस्यैव। यदि प्रथम, तदा मामिति प्रतीयमानमाश्रयस्य विषयत्व बाध्येत। नन्वहम् एव तदाश्रयस्य विषयत्वमपीति चेन्न, तस्य स्पष्टप्रतीतेर्भवेद्वि-भरणगीकारादन्वया तज्जानादेवाज्ञाननिवृत्तिरिति ब्रह्मज्ञान व्यर्थमेव स्यात्। यदि

पुनर्द्वितीयपक्ष, कक्षीक्रियेत तदाहकाराश्रयत्वप्रत्ययस्य देवदत्ते मुखमिति केवलात्मवृत्ति-
मुखस्य शरीराधारत्वप्रत्ययवत्केवलात्माश्रिताज्ञानस्य स्वाश्रयवृत्तहकाराश्रयत्वप्रतीतिः
कथञ्चिदुपपद्यते । न केवलमनुभव एवात्र प्रमाणम्...^{१२६९} अर्थात् अज्ञान के विषय में दो
प्रकार के अनुभव दिये जाते हैं— एक मूल में अज्ञान है' अर्थात् 'मैं ब्रह्मविषयक अज्ञान
था अथवा हूँ और दूसरा 'अहं मा न जानामि' अर्थात् 'मैं अपने आपको नहीं जानता' ।
प्रथम अनुभव में अज्ञान का विषय ब्रह्म, आश्रय अहमर्थ जीव प्रतीत होता है । दूसरे
अनुभव में जीव ही अज्ञान का आश्रय और विषय प्रतीत होता है । इन दोनों में से यदि
प्रथम अनुभव को प्रमाण मानकर ब्रह्मविषयक अज्ञान का आश्रय जीव को माना जाय तो
दूसरे अनुभव से प्रतीयमान जीवगत विषयता का बाध प्रसक्त होता है । जीव को अज्ञान
का विषय वाचस्पति मिश्र नहीं मानते । उनका कहना है कि अहं वस्तु के विषय में किसी
की मध्य-विषय नहीं हुआ करता^{१२७२} तथा यदि जीव को अज्ञान का विषय माना जाए
तो उसने ज्ञान में ही अज्ञान नष्ट हो जाता है, समस्त दुःख की निवृत्ति हो जाती है । फिर
तो ब्रह्मज्ञान के लिए ब्रह्ममीमांसा जैसे प्रयाम की क्या आवश्यकता ? अतः यह मानना
होगा कि द्वितीय अनुभव में सर्वाधिष्ठान शुद्धचैतन्य तत्त्व ही 'माम्' शब्द में विवक्षित
है । नत्र अहम्' शब्द में भी उसी की विवक्षा करनी पड़ेगी । इस प्रकार शुद्ध चैतन्य तत्त्व
अज्ञान का विषय और आश्रय माना जाता है । ब्रह्म का ज्ञान स्वतः मूलभूत नहीं । अतः
वेदान्त-तत्त्व का दीर्घ काल तक सादर निरन्तर विचार परमावश्यक है ।

श्री नृसिंहाश्रम ने अपने 'वेदान्ततत्त्वविवेका' ग्रन्थ में भी वाचस्पत्य-मत का
उल्लेख किया है—'अन्ये तु मूलाज्ञानमपि जीवनिष्ठम्, अज्ञानत्वात्, शुद्धज्ञानवत् । न
चैवमशोभ्याश्रयः, जीवत्वादिविभागस्थानादित्वात् । आश्रयविषययोरभेदे सम्भवति भेदो
शोभ्यान्व कल्पनीय इति वाच्यम्, अन्यत्र तद्भेदस्य दृष्टशक्तित्वाद् ।^{१२७३}

किन्तु, 'वेदान्ततत्त्वविवेका' में शब्दतः किसी प्रकार की आलोचना नहीं की गई,
'अन्ये तु' आदि शब्दों के द्वारा भले ही अस्वारस्य ध्वनित कर दिया गया हो । नृसिंहाश्रम
के द्वारा प्रदर्शित तत्त्वयोश्चिन्तो वाले उद्धरण में प्रथम अनुभव वाचस्पति के मत का पोषक
है । द्वितीय अनुभव उन्हें कहाँ से मिला, यह नहीं कहा जा सकता, क्योंकि जब वाचस्पति
मिश्र किसी जीव को अपने स्वयं के अज्ञान का विषय नहीं मानते तब उनके मत में
'मामहं न जानामि' यह कैसे होगा ? होगा तो यही 'अहं ब्रह्म न जानामि' । 'माम्'
अनुभव तब हो सकता है जबकि 'माम्' शब्द में उपलक्षित ब्रह्म का ग्रहण किया जाए ।
वस्तुस्थिति भी यही है कि 'मैं अपने वास्तविक स्वरूप को नहीं जानता', यही प्रत्येक
व्यक्ति अनुभव करता है । 'मैं ब्रह्म हूँ' यह मुझे ज्ञात नहीं था 'मैं अपने को ब्रह्म नहीं
जानता था'—इसी प्रकार की प्रतीतियाँ सम्भवतः हो सकती हैं । अतः अज्ञान की विषयता
ब्रह्म में है तथा ब्रह्म विषयक ज्ञान में कार्यमहित अज्ञान की निवृत्ति होती है जिम्के लिए
शमदमादि साधनसम्पत्ति एवं वेदान्तविचार-प्रयाम अपेक्षित है ।

इस पर श्री नृसिंहाश्रम का यह कथन अवशेष रहता है कि यदि 'मामहं न
जानामि' इस अनुभव में 'माम्' पद में प्रपचाधिष्ठान शुद्धचैतन्य का ग्रहण है, तो उसी
न्याय से 'अहम्' पद में भी शुद्धचैतन्य का ही ग्रहण करना चाहिए और ऐसी मानने पर

शुद्ध चैतन्य ही अज्ञान का विषय व आश्रय सिद्ध हो जाता है और इस प्रकार वाचस्पति का यह सिद्धांत कि अज्ञान का आश्रय जीव है, धराशायी होता प्रतीत होता है। किन्तु यहाँ यह ध्यान देने की बात है कि 'अहम्' पद से शुद्ध चैतन्य को ग्रहण करने में लोकानुभवविरोध की प्रसक्ति हानो है, क्योंकि अज्ञान की आश्रयता अनुभव से जीव में ही सिद्ध है न कि शुद्धचैतन्य में। अतः लोकानुभवविरोध के कारण 'अहम्' पद से शुद्ध चैतन्य का ग्रहण न मानकर जीव का ही ग्रहण करना होगा और 'अहम्'-पदवाच्यता भी जीव में ही सिद्ध है। अतः वाचस्पति का मन ही इस विषय में समीचीन प्रतीत होता है।

४ अप्ययदोक्षित

परिमलकार ने भी एकाध स्थान पर वाचस्पत्य मत को अव्युक्त-सा ठहराने का प्रयास किया है, यथा—

“अनियम सर्वात्तामविरोध इत्यानुमानाम्याम्” (३।३।३१)

इस मूत्र में किसी एक सगुण विद्या के प्रकरण में श्रुतधर्म सभी सगुणविद्याओं में भी पालनीय हूँगे कि नहीं, इस प्रकार का सन्देह उठाकर भाष्यकार ने पूर्वपक्ष प्रस्तुत किया है—“किं तावत् प्राप्तम्? नियम इति। यत्रैव श्रूयते तत्रैव भवितुमर्हति प्रकरणस्य नियामकत्वात्।”^{११२२} अर्थात् जिन विद्याओं के प्रकरण में व कम या गुण हैं उतना वही नियामक होता है अन्यत्र नहीं क्योंकि प्रकरण प्रमाण इस विनियोग का व्यवस्थापक होता है। भाष्यकार ने इस पूर्वपक्ष का समर्थन करते हुए भामतीकार ने कहा है—“न चैव नति श्रुत्यादयोऽपि विनियोजका, तथापि हि प्रकरणेन सामान्यमन्वये सति विनियोजकरत्वात्।”^{११२३} अर्थात् अगाधिभावविनियोजक श्रुति, लिङ्ग, वाक्य, प्रकरण स्थान, समाख्या—इन ६ प्रमाणों की चर्चा मीमांसादर्शन^{११२४} में आई है। इनमें उत्तरोत्तर प्रमाण से पूर्व पूर्व प्रमाण प्रबल, एक अपने क्षेत्र में उत्तरोत्तर प्रमाण का वाचक माना गया है। जैसे 'ऐन्द्र्या गाहृपत्यमुपतिष्ठत' यह ब्राह्मणवाक्य ऐन्द्री ऋचा के द्वारा गाहृपत्य अग्नि के उपस्थापन का विधान करता है। श्रुति प्रमाण का अर्थ यहाँ है—द्वितीया तृतीया आदि विभक्तिरूप शब्द। 'ऐन्द्र्या' इस पद में तृतीया श्रुति एवं 'गाहृपत्य' इस पद की द्वितीया विभक्तिरूप श्रुति के द्वारा ऐन्द्री ऋचा और गाहृपत्य अग्नि का अगाधिभाव प्रतीत होता है। यदि यह ब्राह्मणवाक्य न होता तब ऐन्द्री ऋचा का विनियोग कहाँ होता? इस प्रश्न का उत्तर यह है कि विनियोजक श्रुति के न हान पर लिङ्ग प्रमाण, और लिङ्ग के न मिलने पर उत्तरोत्तर प्रमाणों में जो प्रमाण सुलभ है उसका द्वारा अगाधिभाव जिसके साथ ही सकेगा - सके साथ उसका अन्वय किया जाएगा जैसे कि इसी ऋचा का लिङ्ग प्रमाण के द्वारा इन्द्र के उपस्थापन में विनियोग प्राप्त होता है क्योंकि 'सामर्ध्यं सबभावानां लिङ्गमित्यभिधीयते' पद पदार्थों के रूढिसामर्ध्य का नाम लिङ्ग प्रमाण है। शब्दगत अर्थ-विशेषबोधनसामर्ध्य एवं अर्थगत क्रियाविशेषमात्रण की योग्यता—दोनों को लिङ्ग माना जाता है। इसके क्रमशः उदाहरण निम्नलिखित हैं— शब्दगत अर्थ-विशेष-बोधन-सामर्ध्य के कारण 'बहिर्द्वैतसदनं दामि' (३ कुशा। १६)

तुम्हारा छेदन देवसदन के लिए कर रहे है) — यह मंत्र बर्हिर्लवन का प्रतिपादक होने के कारण बर्हिर्लवन में ही उपयुक्त होगा। अद्यंगत क्रियाविशेष साधन की योग्यता के कारण 'हस्तैः अवद्यति, लुब्धेण अवद्यति, स्वधितिना अवद्यति' — इन वाक्यों में प्रतिपादित हस्त, लुब्धा एव स्वधिति नाम की धूरी का अवदान करणतया विनियोगश्रुति के द्वारा किया गया है। यहाँ सन्देह होता है - किसके अवदान में किस वस्तु का उपयोग है, यह श्रुति ने नहीं बतलाया, अतः पूर्व पदार्थों की योग्यता देखकर व्यवस्था करनी होगी कि हस्त में 'पुरोडाश' जैसे पदार्थ के अवदान की योग्यता, लुब्धा में घृत जैसे तरल द्रव्य के अवदान की योग्यता एव स्वधिति में मास जैसे कठोर द्रव्य के अवदान की योग्यता देखकर तीनों का उचित द्रव्य के अवदान में विनियोग होता है। यह दो प्रकार का अर्थ सामर्थ्य कहा जाता है।

जहाँ पर लिंग प्रमाण भी उपलब्ध नहीं होता वहाँ वाक्य में, वाक्य के न होने पर प्रकरण में, प्रकरण के न होने पर स्थान से, स्थान के न होने पर ममानया प्रमाण के द्वारा विनियोग हुआ करता है। प्रकरण-प्रमाण उभयाकांक्षा का नाम है। अंग और अंगी एक दूसरे की आकांक्षा स्वभावतः रखते हैं। दोनों का पास-पान में संकीर्तन एक प्रकरण कहलाता है, जैसे दशपूर्णमास के प्रकरण में प्रयाजादि विहित हैं। प्रकरण प्रमाण से प्रयाज और दशपूर्णमास का अंगांगिभाव निश्चित होता है, वैसे ही प्रकृत में जिस सगुण विद्या के प्रकरण में जो धर्म या गुण श्रुत हैं, प्रकरण प्रमाण के आधार पर उसी विद्या में उनका विनियोग होगा, दूसरी विद्याओं में उनकी प्राप्ति नहीं हो सकती।

भाष्यकार ने केवल प्रकरण प्रमाण को विनियोजक और व्यवस्थापक बताते हुए पूर्वपक्ष प्रस्तुत किया है। वाचस्पति मिश्र ने कहा है कि श्रुति, लिंग प्रमाण भी प्रकरण प्रमाण का अनुसरण किया करते हैं। अतः प्रकरण की प्रधानता माननी पड़ती है। श्रुति और लिंग प्रमाणों के आधार पर अपश्चान्त पदार्थों का अंगांगिभाव व्यवस्थित नहीं किया जा सकता।

इसका समर्थन करते हुए आचार्य बमलानन्द ने कहा है—“श्रुत्यादयो हि द्वि-प्रकाराः, केचित् सामान्येन प्रवर्तन्ते यथा श्रीहीन् प्रोक्षतीति, केचिद् विशेषतो यथेन्द्र्या गार्हपत्यमिति।”^{२००} अर्थात् श्रुति, लिंग प्रमाण दो प्रकार के होते हैं—प्रकरण-निरपेक्ष और प्रकरण-सापेक्ष। जैसे कि 'श्रीहीन् प्रोक्षति' यह श्रुतिवाक्य श्रीहिमात्र के उद्देश्य से प्रोक्षण का विधान करता है, विशेष प्रकरण की आवश्यकता इसके लिए नहीं। किन्तु 'एन्द्र्या गार्हपत्यं तिष्ठते' यह श्रुतिवाक्य प्रकरण की अपेक्षा करके ही विनियोजक होता है। वैसे ही जिस सगुण विद्या के प्रकरण में जो गति श्रुत है, श्रुति या लिंग प्रमाण भी प्रकरण प्रमाण के अनुरोध पर उसी विद्याविशेष में विनियोजक होंगे, सभी विद्याओं में नहीं।

आचार्य अप्पय दीक्षित ने वाचस्पति मिश्र की आलोचना करते हुए कहा है^{२००} कि श्रुत्यादि ६ प्रमाणों का स्वभाव यह है कि वे उत्तरोत्तर प्रमाण की प्रतीक्षा या अनुरोध नहीं माना करते प्रत्युत श्रुत्यादि की कल्पना के द्वारा ही उत्तरोत्तर प्रमाण विनियोजक माने जाते हैं। सारांश यह है कि पूर्वप्रमाण निरपेक्ष और उत्तर प्रमाण

सापेक्ष माना जाता है। इसी निरपेक्षता-सापेक्षता के आधार पर पूर्व पूर्व प्रमाण को उत्तरोत्तर प्रमाण में प्रबल माना गया है। सापेक्ष और निरपेक्ष पदार्थों में निरपेक्ष प्रबल, और सापेक्ष दुर्बल हुआ करता है। किन्तु वाचस्पति मिश्र के वक्तव्य से विपरीत प्रतीत होता है कि श्रुति, लिंग प्रकरण की अपेक्षा करत है जो कि सिद्धांतविरुद्ध भोग्याय-विरुद्ध प्रतीत होता है। यदि श्रुति और लिंग प्रकरण की अपेक्षा करने लग जाएं या कोई भी पूर्व प्रमाण उत्तर प्रमाण की कल्पना आवश्यक समझने लग जाएं तब पूर्व पूर्व प्रमाण में उत्तर-उत्तर प्रमाण प्रबल हो जाएगा, किन्तु मद्रिजैमिनि ने उनमें पारदोष्य अर्थात् पूर्व से उत्तर प्रमाण की दुर्बलता ही सिद्धान्तिन की है।^{१८६}

किन्तु अण्य दोक्षित की यह आलोचना सर्वथा समीचीन प्रतीत नहीं होती क्योंकि पूर्वपक्षोपलब्धक तर्क-मरणियों का निवृष्ट सैद्धान्तिक निकषग्राह्य पर इस प्रकार नहीं चढ़ाया जा सकता जैसे कि उत्तरपक्ष की यौक्तिक पदावली की परीक्षा की जाती है। उत्तर पक्ष एक ऐमा सिद्धांत होता है जिसके आधार पर बहुत से विवादों का निराकरण किया जाता है। पूर्वपक्षी यदि किसी असमग्र या असंगत युक्ति का सहारा लेता है तो वह ले सकता है। इसलिए आगे सिद्धान्त में चलकर प्रायः उसका प्रतिवाद कर दिया जाता है। यहाँ पर भी आचार्य वाचस्पति मिश्र ने आगे चलकर कहा है—“भवेत् प्रकरण नियामक यद्यनियमप्रतिपादक वाक्य श्रौत स्मार्त वा न स्यात्”^{१८७} अर्थात् श्रुति, लिंग, वाक्य प्रमाणों के न होने पर ही प्रकरण प्रमाण को नियामक माना जाता है किन्तु उनके रहने पर प्रकरण निर्बल हो जाता है। इससे यह ध्वनि होना है कि प्रकरण प्रमाण की निर्बलता को पूर्वपक्षी ने भी विपरीत रूप में नहीं देखा था किन्तु केवल अपन पक्ष की दृढ़ता के लिए उक्त स्थलों पर प्रकरण की अपेक्षा कर दी गई है।

५. नारायणानन्द सरस्वती

नारायणानन्द सरस्वती ने शंकर के शारीरक भाष्य पर एक वार्तिक की रचना की थी। इसमें उन्होंने आचार्य वाचस्पति मिश्र के जीवाधिनाविद्यावाद की आलोचना की है जिसे यहाँ प्रस्तुत किया जा रहा है।

वाचस्पतिसम्मत जीवाधिनाविद्यावाद का निरास

आचार्य वाचस्पति मिश्र ने जीवाधिना अविद्यापक्ष का समाश्रयण किया है। उसका निराकरण शंकरभाष्य पर वार्तिक के प्रणेता ने किया है—“जीवाध्याया ब्रह्मपरा ह्यविद्या तद्विद्विन्मनेति केचिदाहुरिति, तन्न ।”^{१८८} वार्तिकार का कहना है कि आश्रय और विषय का भेद अन्धकार में नहीं पाया जाता। लोक-प्रसिद्ध अन्धकार ही एक ऐसी वस्तु है जिसके दृष्टान्त से अविद्या के स्वरूप और स्वभाव का परिचय दिया जा सकता है। इसीलिए वेदान्ताचार्यों को दृष्टान्त का सामञ्जस्य बैठाने के लिए अन्धकार का भाव-रूप सिद्ध करने में तार्किकों से कड़ा सघर्ष करना पड़ा है और उनके कर्काश तर्कशरों से आहत होकर भी तम की भावरूपतासिद्धि में सफलता प्राप्त की है, तम के स्वभाव के

विपरीत अज्ञान या अविद्या का स्वभाव सिद्ध नहीं किया जा सकता। अन्धकार का स्वभाव ही है कि वह जिस कमरे के आश्रित रहता है उसी को आच्छन्न करता है, उसी को विषय बनाता है। ऐसा कभी नहीं देखा जाता कि अन्धकार दूसरे कमरे में विद्यमान हो और उसका विषय या उससे आवृत्त दूसरा कमरा हो। अविद्या भी तमोहूप मानी जाती है। अतः इस प्रकार का अनुमान प्रयोग किया जा सकता है कि 'अविद्या अभिन्न-विषयाश्रया तमस्वात् अन्धकारवत्' अर्थात् अन्धकार और अविद्या दोनों में एक धर्म है, एक धर्म समान स्वभाव से व्याप्त रहता है। ममान स्वभावता का अर्थ यह नहीं कि जिस प्रकार अन्धकार जग्य है वैसे अविद्या भी जग्य हो जाएगी। जग्यतादि धर्मों की वस्तु का स्वभाव नहीं माना जाता, वह कारणनिरूपित औपाधिक धर्ममात्र होता है। अन्धकार भी वेदान्त-सिद्धान्त में अविद्या का कार्य माना जाता है^{२६२} क्योंकि तम और उसकी कारणभूत अविद्या का एक ही तमस् शब्द में निर्देश श्रुतियों ने किया है। जैसे 'तम आसीत् तमसा गूढमप्रेऽप्रकेतम्'^{२६३} आदि श्रुतियों ने तमम् शब्द का प्रयोग उस मर्गात्-कालीन मूल कारणभूत अविद्या के लिए किया है; लोक में तेज के आवरणरूपत्व को अन्धकार कहा जाता है, अविद्या भी आवरण होती है। इसलिए उसे भी मवृत्ति, आवृत्ति आवरण आदि शब्दों से अभिहित किया जाता है।

जीव-ब्रह्म-भेद की कल्पना भी वाचस्पति मिश्र की समीचीन नहीं है। जीवाश्रिता-विद्या का छुड़न करने के लिए जीव-ब्रह्म-भेद का भी छुड़न वास्तविककार ने किया है— 'एतेन जीवब्रह्मविभागकल्पनात् भेदसमर्थनमपि प्रत्याख्यातम्'^{२६४} अर्थात् जीव और ब्रह्म का भेद स्वरूपतः सम्भव नहीं क्योंकि चैतन्यधन वस्तु एक है, जीव और ब्रह्म का भेद उसमें किसी प्रकार का नहीं। यदि अविद्या के आश्रय को जीव व अविद्या के विषय को ब्रह्म कहकर उनका भेद किया जाए तो अन्वयोश्चाश्रय दोष प्रसक्त होता है क्योंकि जीव-ब्रह्म का भेद सिद्ध होने पर आश्रय और विषय के भेद की सिद्धि होगी और इस सिद्धि के हो जाने पर जीव-ब्रह्म का भेद सिद्ध होगा। यदि कहा जाए कि अनादि भेद के आधार पर जीव-ब्रह्म का भेद माना जाता है तो वैसे नहीं कह सकते क्योंकि बिना प्रमाण के अन्धपरम्परा का अनुसरण उचित नहीं होता।

दूसरी जिज्ञासा यहाँ यह भी होती है कि आप जीव किसे मानते हैं? चैतन्यमात्र को आप जीव नहीं मानते, यदि मानें तो हमारा व आपका कोई विवाद नहीं रह जाता क्योंकि अविद्या का आश्रय वही चैतन्यमात्र और वही विषय सिद्ध हो जाने पर संक्षेप-शारीरककार का मत आ जाता है,^{२६५} आपका विषय और आश्रय का भेद नहीं रह जाना। अविद्याश्रय चैतन को जीव मानने पर आत्माश्रयादि दोष प्राप्त होते हैं क्योंकि अविद्या के आश्रय (जीव) को अविद्या का आश्रय मानने पर अविद्या को भी अविद्या का आश्रय मानना पड़ता है, इसी का नाम आत्माश्रय दोष है। अन्तःकरणविनिष्ठ चैतन को जीव मानने पर अन्तःकरण की सत्ता अविद्या की स्थिति के पूर्व सम्भव नहीं हो सकती, क्योंकि अन्तःकरण अविद्या का कार्य माना जाता है। कारण की स्थिति के पूर्व कार्य की सत्ता नहीं मानी जा सकती तथा सृष्टिकाल में अन्तःकरण का अभाव होने के कारण जीव का भी अभाव मानना पड़ेगा।

वाचस्पति मिथ्र की आलोचना करते समय वात्तिककार स्वयं को सर्वज्ञात्म मुनि की भूमिका में प्रस्तुत कर रहे हैं जिनका सिद्धान्त है कि अविद्या का आश्रय और विषय एक ही ब्रह्म है।^{१६५} किन्तु इस पक्ष की अपेक्षा वाचस्पति मिथ्र का मत लौकिक व्यवहार एवं प्रतिकर्मव्यवस्था के निर्वहण में अधिक सबल प्रतीत होता है। माया अविद्या की लौकिक निदर्शनस्थली ऐन्द्रजालिक का इन्द्रजाल माना जाता है। वहाँ देखा जाता है कि अज्ञान का खेल जो विविध रूपों में दर्शकों के समक्ष आता है, वह अज्ञान किसका है? ऐन्द्रजालिक या जादूगर का अज्ञान नहीं कहा जा सकता क्योंकि उसे वास्तविकता का ज्ञान है, अज्ञान नहीं। ऐन्द्रजालिक ईश्वर की भूमिका में, दर्शक जीव की भूमिका में दिखाए जाते हैं। ईश्वर का अज्ञानी नहीं कहा जा सकता क्योंकि उसके लिए धुनि ने 'य सर्वज्ञ सर्ववित्' (मु० १।१।६) कहा है अर्थात् उसे किसी वस्तु का भी अज्ञान नहीं होता। दर्शक अवश्य ही अज्ञानान्धकार में अपने को अनुभव करते हैं और ऐन्द्रजालिक भी उन्हें तभी तक अपने खेल दिखाया करता है जब तक कि वह उन्हें अनभिज्ञ या अज्ञानी समझना है। एक जादूगर दूसरे जादूगर को खेल दिखाना पसन्द नहीं करता। क्योंकि यह जानता है कि वह अज्ञानी नहीं। दर्शकों को भी तभी तक माया रचित हरती, अश्व आदि आश्चर्यों में डालने हैं जब तक कि उन्हें वास्तविकता का बोध नहीं। वस्तुस्थिति का बोध हो जाने पर उन्हें यह अनुभव स्वयं होता है कि पहले यह तथ्य हमारी दृष्टि से ओझल था। इस दृष्टान्त को सर्वपशारीरककार के मतानुकूल घटाना सम्भव नहीं। उनके अनुसार अज्ञान भी ऐन्द्रजालिक में और अज्ञान का विषय भी ऐन्द्रजालिक ही सिद्ध होता है जो कि सर्वथा अनुभवविरुद्ध, लौकप्रसिद्धिविरुद्ध एवं व्यवहार-विरुद्ध है। इस दृष्टान्त के आधार पर अज्ञान की आश्रयता जीव में ही सिद्ध होती है, ईश्वर या ब्रह्म में नहीं। प्रत्यक्षादि प्रमाणों में भी यही प्रमाणित होता है 'अहमज्ञ' में अज्ञानी हूँ, 'न किञ्चिद् अवेदिम' मुझे कुछ भी ज्ञान नहीं रहा। भगवान् कृष्ण साक्षात् ईश्वर के अवतार माने जाते हैं और अर्जुन को जीव की भूमिका में समझा जाता है। भगवान् कृष्ण कहते हैं—

कश्चिदेतच्छ्रुत पार्यं त्वयंकार्पेण चेतसा ।

कश्चिदज्ञानसंमोहं प्रनष्टस्ते घनजय ॥^{१६६}

अर्थात् हे अर्जुन क्या तुमने हमारा उपदेश सुना? और एकापचित्त से यदि सुना तो क्या तुम्हारा अज्ञान नष्ट हो गया? अर्जुन भगवान् की उत्तर देता है—

नष्टो मोहः स्मृतिर्लक्ष्म्या स्वत्प्रसादान्मयाच्युत ।

स्थितोऽस्मि गतसन्देहं करिष्ये वचनं तव ॥^{१६७}

अर्थात् भगवान् मेरा मोह नष्ट हो गया। मैंने अपना सविदुन्मेष प्राप्त कर लिया है। हे अच्युत! यह सब कुछ आपकी कृपा से हुआ। अब मैं कर्त्तव्य-पथ पर सुदृढ़ रूप में अवस्थित हो गया। मेरे सभी सन्देह दूर हो गए। अब मैं आपकी आज्ञा का पूर्णतया पालन करूँगा। सर्वपशारीरककार के अनुसार कृष्ण ने अर्जुन को पूछना चाहिए था कि आपका अज्ञान नष्ट हुआ? और कृष्ण को यह उत्तर देना चाहिए था कि हाँ! मेरा

अज्ञान नष्ट हो गया। किन्तु सर्वज्ञात्ममुनि का मत मानने पर महाभारत के एक महत्त्वपूर्ण रहस्य, गीतोपदेश का कितना अन्तर्ग, कौनी असंगति, कितनी असघटिताकारता होती। सर्वज्ञात्ममुनि के मत में इसे किसी प्रकार तिरोहित नहीं किया जा सकता।

न तु मां शक्यसे द्रष्टुमनेनेय स्वचक्षुषा ।

दिव्य ददामि ते चक्षुः पश्य ये योग्येश्वरम् ॥ १६६

'अर्जुन! तुम अपने इन अज्ञानावन चक्षुओं से मुझे नहीं देख सकते। मैं तुम्हें दिव्य चक्षु देता हूँ जिससे मेरा रहस्यमय विग्रह देख सको।' यहाँ पर भी अर्जुन को दिव्य चक्षु की अपेक्षा है, ईश्वर को नहीं। इसी प्रकार—

मूढोऽयं नाभिजानाति लोको मामजमध्ययन् ॥

वेदाहं समतीतानि वर्तमानानि चार्जुनः ।

भविष्याणि च भूतानि मां तु वेद न कश्चन ॥ १६७

इन वाक्यों से भी यही प्रतीत होता है कि जीव को ही अज्ञान होता है।

“अज्ञानेनावृतं ज्ञानं तेन मुह्यन्ति जन्तवः ॥” १६८

इस वाक्य में भगवान् ने अत्यन्त स्पष्ट कर दिया है कि जन्तु जीवों को अज्ञान हुआ करता है।

“अज्ञश्चाथ्रद्धानदच संशयात्मा विनश्यति ॥” १६९

इस वाक्य में अज्ञान को जीव के विनाश का हेतु माना गया है।

आचार्य शंकर ने माया और अविद्या के स्वरूप पर प्रकाश डालते हुए कहा है—
 ‘अविद्यावस्त्वेनेव जीवस्य सर्वः सव्यवहारः सततो वर्तते’ १७० तथा ‘मत्यानृतं निद्युनोवृत्त्य
 ‘अहमिदम्’ ‘ममेवम्’ इति निर्मागिगोऽय लोकव्यवहारः ।’ १७१ इन वाक्यों में भी यही प्रतीत होता है कि अज्ञान का आश्रय जीव है। सर्वसे बड़ी बात तो यह है कि ‘अघातो ब्रह्म-
 जिज्ञासा’ (१।१।१) इस सूत्र के द्वारा प्रतिपादित जिज्ञाना का अधिकारी कौन माना गया है? इस प्रश्न का उत्तर आचार्य शंकर ने दिया है विवेकवैराग्यपट्टनम्यति आदि साधनों से युक्त जीव, जिसे अज्ञान है, उसे ही जिज्ञाना उत्तरान् होनी है और वही ज्ञान प्राप्त किया करता है। यदि जीव अज्ञान का आश्रय नहीं, तब जीव-ब्रह्म-विचार जैसे महत्त्वपूर्ण-युक्त का यज्जान कौन करेगा? क्या ब्रह्म बनेगा? कर्मकाण्ड के लिए अधिकारी जीव ही माना गया है और वही जीव, जो अज्ञानी है। ब्रह्मचर्य, गृहस्थ और वानप्रस्थ तीनों आश्रमों के नियमों के अन्तर्गत अज्ञानी जीव का माना गया है और ज्ञानी के ‘स्वार्गेर्न-
 केनामृतत्वमातशुः’ के अनुसार निवृत्तिमार्ग का अधिकार प्रदान किया गया है। अज्ञानी जीव विश्व के प्रवृत्तिमार्ग का एकमात्र मन्त्रालय माना जाता है। इस प्रकार श्रुतियों, स्मृतियों और लौकिक प्रमाणों के आधार पर जीव ही अज्ञान का आश्रय प्रतीत होता है, दूसरा नहीं। ब्रह्म ही शुक्लवृष्णपक्ष का युगपत् आश्रय कौन बन सकता है? जब शुक्ल पक्ष के चन्द्र की चारचन्द्रिका पृथ्वी के विस्तृत प्रागण में फैली हो उभी समय घोर

अमान्यकार वही अपना साम्राज्य म्यापित कर ले, यह कदापि कथमपि सम्भव नहीं। एक ब्रह्म में किमी प्रकार का दैशिक और कालिक भेद नहीं किया जा सकता कारण कि वह परिच्छेदत्रय से रहित माना जाता है। पृथ्वी के एक भाग पर प्रवाश और भागान्तर पर अन्धकार माना जा सकता है कि तु निविभाग ब्रह्म पर यह सम्भव नहीं। औपाधिक भेद कल्पना करने पर जीवभाव आ जाता है। अज्ञानावयता और जीवस्वता के अन्वयान्तर का परिहार बहुत पहले शंकर ने यह कहकर कर दिया है कि यह लोक-व्यवहार नैसर्गिक है।

माराश यह है कि प्रतिशक्ति के प्रबल प्रहारों का प्रतिरोध करने में पूर्णतया कोई भी पक्ष सदास नहीं है किन्तु वाचस्पत्ययन पञ्चान्तर की अपेक्षा अधिकयुक्तियुक्त एव वादियों के अधिक-में-अधिक वाद प्रकारों के सघर्ष में मफल और सुरक्षित माना जाता है।

सन्दर्भ

- १ 'तोड दो क्षितिज का पर्दा,
देख लूं उम ओर क्या है।' —हिन्दी कवयित्री, महादेवी वर्मा।
- २ जिज्ञासा मनुष्य की स्वाभाविक प्रवृत्ति है, इसीलिए शास्त्र अपने प्रतिपाद्य विषय के प्रति जिज्ञासा को प्रयत्न प्रस्तुत करता है, यथा—
(क) 'अथानो धर्मजिज्ञासा' —गी० सू० १।१।१
(ख) 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' —ब्र० सू० १।१।१
(ग) 'दु खत्रयाभिघाता जिज्ञासा तदपघातके हेतौ।' —साध्यकारिका, १
- ३ 'सोकापत' शब्द का अर्थ है शोक में आपत (व्याप्त)। इ० विद्वतोपिणी साध्यतत्त्व-कौमुदी व्याख्या, पृ० ६०, गुरुमण्डलाभ्रम, हरिद्वार संस्करण, सम्बत् १९८७। इस शब्द की व्याख्या करने हुए माधवाचार्य कहते हैं—

“प्रायेण सर्वप्राणिनस्तावत्-

यावज्जीव सुख जीवेन्नास्ति मृत्योरगोचर ।

भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कृत ॥

इति शोकगायाम् अनुसन्धाना नीतिकामशास्त्रानुसारेण अर्थकामी एव पुस्त्यायी मन्यमाना, पारलौकिकमर्थम् अपह्नुवाना, चार्वाकमतमनुवर्तमाना एवानुभूयन्ते। अनएव तस्य चार्वाकमतस्य 'सोकापतम्' इत्यन्वयम् अपर नामधेयम्।”

—सर्वदर्शन० १, पृ० ३, चौखम्बा संस्करण, सन् १९६४

४. कुछ लोगों के अनुसार चार्वाक इस भौतिकवाद के सस्यापक ऋषि का नाम था, इसीलिए इसे चार्वाक मत कहते हैं। कुछ के अनुसार चाह = सुन्दर, वाक् = वाणी (येनकेन प्रकारेण अधिकतम सुख भोगने का मन्देश) प्रस्तुत करने के कारण इसे चार्वाक मत कहा जाता है।—ब्र० 'An Introduction to Indian Philosophy' pp 63-64

—S Chatterjee & D Datta, 1948

५. तच्चैतन्यविशिष्टदेह एवात्मा । देहातिरिक्ते आत्मनि प्रमाणाभावात् ।

—सर्वदर्शन०, पृ० ४, चौख० संस्क० १६६४

६. भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुतः ?

—वही, पृ० ३

७. वय्या धूर्त्तप्रलापमात्रत्वेन ।

—वही, पृ० ७

८. प्रत्यक्षप्रमाणवादितया अनुमानादेः अनङ्गीकारेण प्रामाण्याभावात् ।

—वही, पृ० ४

९. यथा—'नानुमानं प्रमाणमिति वदता लौकायतिकेनाऽप्रतिपन्नः संदिग्धो विपर्यस्तो वा पुरुषः कथं प्रतिपद्येत, न च पुरुषान्तरगता अज्ञानमन्देह विपर्ययाः शक्याः' इत्यादि पंक्तिर्था, सांख्यतत्त्वकीमुदी ५, पृ० ६०

—गुरुरमण्डलाश्रम हरिद्वार संस्करण, संवत् १९८७

१०. भामती, ३।३।५४, पृ० ८५३-५४

११. "अत्र चत्वारि भूतानि भूमिधार्यनलानिनाः ।

चतुर्भ्यः खलु भूतेभ्यश्चैतन्यमुपजायते ॥

किण्वादिभ्यः समेतैभ्यो द्रव्येभ्यो मदणक्तिवत् ।

अहं स्थूलः कुण्डोऽस्मीति सामानाधिकरण्यात् ॥"

—सर्वदर्शन०, चार्वाकदर्शनप्रकरण, पृ० १०, चौ० सं० सी०

(हिन्दी संस्कारण), १९६४ ई०

१२. आचार्य गौडपाद ने बीद्यों के बाह्यार्थवाद एवं विज्ञानवाद का खण्डन इस प्रकार किया है—

"प्रज्ञप्तेः मन्निमित्तत्वमिष्यते युक्तिदर्शनात् ।

निमित्तस्यानिमित्तत्वमिष्यते भूतदर्शनात् ॥

चित्तं न संस्पृशत्यर्थं नार्थाभासं तथैव च ।

अभूतो हि यत्तन्चार्थो नार्थाभासस्ततः पृथक् ॥

निमित्तं न सदा चित्तं संस्पृशत्यध्वमु त्रिषु ।

अनिमित्तो विपर्यासः कथं तस्य भविष्यति ॥

तस्मान्न जायते चित्तं चित्तदृश्यं न जायते ।

तस्य पश्यन्ति ये जातिं मे वै पश्यन्ति ते पदम् ॥"

—गौडपादकारिका, ४।२५-२८, माण्डूक्यो०

किन्तु बीद्यों की ब्यूह रचना इतनी मुद्दूढ़ थी कि इस प्रकार छोटे-छोटे व विरल-संख्यक आक्रमणों में उन्हें कोई विशिष्ट व दीर्घस्थायी क्षति नहीं पहुँच सकी ।

१३. शा० भा० ब्र० सू० २।२।१८

१४. वही, २।२।३२

१५. नागार्जुन, माध्यमिककारिका, १।१७

१६. विवेकचूड़ामणि, श्लोक संग्रह १११

१७. (अ) "....विमील विच्छिन्नमूल माहायानिकबीदगाथितं मायावादं व्यावर्णयन्तो

लोकान् व्यामोहयन्ति ।”

—भास्करभाष्य, ब्र० सू० १।४।२५

(व) “ये तु बौद्धमनावलम्बिनो मायावादिनस्तेऽप्येतेन मायेन सूत्रकारेणैव निरस्ता वेदितव्या ।”

—भास्करभाष्य, ब्र० सू० २।२।२६

१८ “न्यायकणिका” और “ब्रह्मतत्त्वसमीक्षा” में आचार्य वाचस्पति बौद्धों के क्षणभग-
वाद का खण्डन कर चुके थे, जैसा कि स्वयं उन्होंने “भामती” में कहा है—“तस्मान्
काल्पनिकादेव स्वलक्षणोपादानाद् बीजजातीमान् तथा विषयैवाकुरजानीमस्यो-
त्पत्तिनियम आस्थेय । अन्यथा कार्यहेतुकानुमानोच्छेदप्रसक्त । दिङ्मात्रमत्रमूचितम् ।
प्रगचन्तु ब्रह्मतन्त्रसमीक्षान्यायकणिकयो कृत इति नेह प्रतन्यत विस्तरभयात् ।”

—भामती पृ० ५४१, २।२।२६

“न्यायवार्तिकतात्पर्य टीका” में भी उद्योतकर के टीकाकार के रूप में बौद्धों की
प्रमाण-मीमांसा पर प्रहार कर चुके थे (ब्र० न्या० वा० टीका पृ० ४५, न्या० सू०
१।१।१, पृ० १८०, न्या० सू० १।१।५, पृ० २०४-५, न्या० सू० १।१।६) क्षणभग-
वाद की भी आलोचना इस टीका में उन्होंने की है (ब्र० न्या० वा० टी० पृ० ५६२-
६३, न्या० सू० ४।१।१८) ।

१९ “आदावन्ते च यन्नास्ति वर्तमानेऽपि तत्तथा ।

त्रितयं तद्रूपा सन्तोऽवितथा इव लक्षिणा ॥

सप्रयोजनता तेषा स्वप्न विप्रतिपद्यते ।

तस्मादाद्यन्तवस्त्वेन मित्यैव खलु त स्मृता ॥

—गौडपादकारिका ४।३१-३२, माण्डूक्यो०

२० यद्यपि सर्वत्र आलोच्य विषयो के आलोचक वाचस्पति मिथ ही हैं, किन्तु उन्होंने
उत्तरोत्तरवादियों की भूमिका के आवरण में ही आलोचना की है

२१ “प्रपचस्य पुनरत्यन्तासतो निरस्तसमस्तमामर्थ्यस्य.....” इत्यादि

—भामती, अध्यासभाष्य, पृ० २२

२२ शून्यवादपक्षस्यु सर्वप्रमाणप्रतिविद्ध इति तन्निराकरणाय नादर क्रियते ।

—शा०भा०ब्र०सू० २।२।३१

२३ लकावतारसूत्र २।१३४-१३५, पृ० ३१-३२

—मिथिला विद्यापीठ संस्करण, १९६३

२४ किना प्रमाण परबन्ध शून्य स्वपक्षसिद्धे पदमशनुवीत ।

कुप्यत् कृतान्त स्पृशने प्रमाण—महो सुदृष्ट त्वदमूर्धेदृष्टम् ॥

—म्यात्रादमजरी, पृ० १५५, श्लोक १५, चम्बई संस्कृत एव प्राकृतसीरिज, न०

LXXXIII, १९३३

२५ प्र० वा० २।२०६, बौद्धभारती संस्करण, १९६८ ।

नोट—सर्वदर्शनसंग्रह में उक्त कारिका की लकावतारसूत्र में उद्धृत बतलाया है,
किन्तु ‘लकावतारसूत्र’ के मिथिलाविद्यापीठ संस्करण में यह कारिका उपलब्ध नहीं

होती; हाँ, इसी भाव को व्यक्त करने वाली एक अन्य कारिका वहाँ अवश्य है—
बुद्ध्या विवेच्यमानानां स्वभावो नावधार्यते ।
तस्मादनमिलाप्यास्ते निःस्वभावाएच देशिताः ॥

—लंका० २।१७३, १०।१६७

२६. भामती पृ० ५५७, २।२।३१

२७. अपि चारोपितं निषेधनीयम् । आरोपञ्च तत्त्वाधिष्ठानो दृष्टो यथा शुक्तिकादिपु
रज्जतादेः । 'युक्तमुत्पश्यामः ।

—भामती पृ० ५५८, २।२।३१

२८. 'इतरेतरप्रत्ययत्वादिति चेन्नोत्पत्तिमात्रनिमित्तत्वात्' । —ब्र० सू० २।२।१६

२९. शंकरभाष्य, २।२।१६

३०. भामती, २।२।१६, पृ० ५२५-२८

३१. वही, २।२।१६, पृ० ५२८-३१

३२. 'प्रतिसंख्याऽप्रतिसंख्याननिरोधाप्राप्तिरविच्छेदात्' —ब्र० सू० २।२।२२

३३. 'प्रतिसंख्याऽप्रतिसंख्याननिरोधयोरप्राप्तिः, असम्भव इत्यर्थः

—शंकरभाष्य २।२।२२, पृ० ५३३

३४. 'बुद्धिपूर्वकः किल विनाशो भावानां प्रतिसंख्याननिरोधो नाम भाष्यते,
तद्विपरितोऽप्रतिसंख्याननिरोधः' ।

—शंकरभाष्य, २।२।२२, पृ० ५३३

३५. सास्त्रवाज्जालवा धर्माः, संस्कृता मार्गवजिताः ।

सास्त्रवा आस्त्रवास्तेषु यस्मात् समनुशरते ॥

अनास्त्रवा मार्गसत्यं, त्रिविधं चाप्यसंस्कृतम् ।

आकाशं द्वौ निरोधौ च तत्राऽऽकाशमनावृतिः ॥

प्रतिसंख्याननिरोधो यो विसंयोगः पृथक्-पृथक् ।

उत्सादाज्यन्यत विघ्नोऽज्यां निरोधोऽप्रतिनश्यया ॥

—अभिधर्मकोश, १।४, ५, ६, काशीविद्यापीठ संस्करण, सं० १६८८

३६. "प्रतिसंख्या हि प्रज्ञा, तथा हेतुभूतवाज्यं निरोधो भवतीति प्रतिसंख्याननिरोधः"

—राहुल सांकृत्यायन, अभिकर्मकोशटीका, १।६

—काशीविद्यापीठ संस्करण, सं० १६८८

३७. "Pratisaṅkhyānirodha is another name for nirvāṇa"

—S. Yamakami, Systems of Buddhist Thought, P. 112.

३८. "Pratisaṅkhyānirodha is the dharma par excellence among all dharmas, the highest of all things, the noblest of all reasons, the greatest of all achievements. And therefore, is the title anuttaram or supreme. But what is the abode of this supreme dharma, Nirvāṇa or Pratisaṅkhyānirodha? Is it within or outside the universe?"

The answer to this question is given in the Abhidharma--

Mahāvibhāṣāśāstra — "Pratīsamkhyānīrodha is neither quite the same as the skandhas nor quite different from them, but its nature is different from the defiled skandhas (Sārvadharmas)"

—S Yamakami "Systems of Buddhist Thought" p 166

३६ आकरभाष्य, २।२।२२, पृ० ५३३

४०. भामती, २।२।२२, पृ० ५३३—“भावप्रतीपा सध्या बुद्धि प्रतिसख्या, तथा निरोध प्रतिसख्यानिरोध । सन्तमिममसन्त करोमीत्येवमाकारता च बुद्धे भावप्रतीपत्वम् ।”

४१ न तावत् सन्तानस्य निरोध सम्भवति । हेतुफलभावेन हि व्यवस्थिता सन्तानिन एवादीदव्ययघमणि न सन्तान । तत्र योज्यावन्त्य मन्तानी, यन्निरोधात् सन्तानो-च्छेदेन भवितव्य, स वि फल किञ्चिदारभते न वा । ” इत्यादि पक्तियां ।

—भामती, २।२।२२, पृ० ५३३

४२. “अनुभवयुनलब्धिमनूयमान स्मरणमेवानुस्मृति । सा चोत्तम्येककर्म का सती सम्भवति, पुरुषान्तरोपलब्धिविषये पुरुषान्तरस्य स्मृत्यदर्शनात् । कथं ह्यहमदोऽप्य-मिदं पश्यामीति च पूर्वोत्तरदशित्येकस्मिन्नसति प्रत्यय स्यात् ? ..” इत्यादि पक्तिया ।

—शाकरभाष्य, २।२।२५, पृ० ५३३-३७

४३ धर्मकीर्ति, प्र० वा०, पृ० ४०४-७ भाग प्रथम, तिब्बतन संस्कृत वर्कसं सीरिज, पटना १९३५ ।

४४. भामती, २।२।२५, पृ० ५३६-३८ ।

४५ ‘न्यायविन्दु’ की व्याख्या में धर्मोत्तराचार्य ने कहा है—“द्विविधो हि विषयः प्रमाणस्य—ग्राह्यश्च यदाकारभुत्वक्षणे, प्रापणीयश्च यमध्यवस्यति । अन्यो हि ग्राह्योऽन्यथाध्यवसेय । प्रत्यक्षस्य हि क्षण एको ग्राह्य । अध्यवसेयस्तु प्रत्यक्षबलोत्पन्नेन निश्चयेन सन्तान एव । सन्तान एव च प्रत्यक्षस्य प्रापणीय । क्षणस्य प्रापिय-तुमशक्यत्वान् ।”

—धर्मोत्तरप्रदीप, पृ० ७१, द्वितीय भाग, तिब्बतन संस्कृत वर्कसं सीरिज, पटना, १९३५ ।

अर्थात् प्रमाणज्ञान का विषय दो प्रकार का होता है—ग्राह्य और अध्यवसेय । ग्राह्य उम आकार को कहा जाता है जिस आकार में ज्ञान उत्पन्न होता है, तथा प्रापणीय वस्तु अध्यवसेय कहलाती है । प्रत्यक्ष प्रमाण के द्वारा एक क्षण ग्राह्य होता है तथा दूसरा क्षण अध्यवसेय अथवा प्रापणीय वस्तु के समान सन्तति का होता है ।

(ग्राह्य आकार भी दो प्रकार का होता है—पारमार्थिक और सावृत्तिक । धर्मोत्तराचार्य ने अध्यवसेय आकार का स्पष्टीकरण करते हुए कहा है कि वह कोई ग्राह्य आकार नहीं है अपितु समान सन्तति का क्षणान्तर है । विज्ञप्तिमानतावादी ग्राह्यवस्तु को नहीं मानता, हाँ सौत्रान्तिक या वैभाषिक वैसा व्यवय मान सकते हैं, जैसाकि वाचस्पति मिश्र ने ग्राह्य विषय को अध्यवसेय माना है । किन्तु प्रकरण योगा-चार-भक्त-विराकरण का प्रतीक होता है । अतः सौत्रान्तिक की रीति वा अनुसरण यह! उचित नहीं प्रतीत होता, फिर भी एक ही तर्क से जब कई शत्रुओं का संहार हो

तो उन्हें अवश्य संगृहीत रूप में ही प्रस्तुत करना चाहिए । अतः योगाचार, सौत्रा-
न्तिक, वैभाषिक—तीनों की आलोचना वाचस्पति मिथ ते यहाँ कर टाली है ।)

४६. "यद्युज्येत द्विवधो हि विकल्पानां विषयो ग्राह्याच्चाध्यवसायश्च । तत्र स्वाकारोऽध्यव-
सेयस्तु बाह्यः ।....." इत्यादि । —भामती २।२।२५, पृ० ५३७

४७. उद्धृत भामती, २।२।२५, पृ० ५३७, मूलसः प्रमाणवातिक २।२४६

४८. "न च निषेध्यमस्युशती प्रतीतिनिषेधं स्पष्टमहेति, तस्य तन्निरूपणाधीननिरूपण-
त्वात् । न च निषेधान्तरमेव निषेध्यम्, इतरेतराश्रयप्रसंगात् । परानपेक्षनिरूपणे तु
विधी तायं दोषः । ततः प्रतीतावितरेतराश्रयत्वमुक्तं संकेतं संचार्य यत्परिहृतं जान-
श्रिया, तदेतत्....."

—आत्मतत्त्वविवेक, पृ० ३४७-४६, चौ० सं० सी०, संस्करण १९२५

४९. ".....तत एव इति संचारपरिहारो । जानश्रिया जानधनेन जानातिरिक्त-
पदार्थानभ्युपगम्या बाह्यो नैत्यर्थः ।"

—श्रीधिति, पृ० ३४६, संस्करण वही ।

५०. "यदि बाह्योऽनुभूयैत को दोषो नैव कश्चन ।
इदमेव किमुक्तं स्यात् न बाह्योऽर्थोऽनुभूयैत ॥
यदि बुद्धिस्तदाकारा साऽस्त्वाकारविशेषिणी ।
सा बाह्यादन्यतो वेत्ति विचारमिदमहंति ॥
दर्शनोपाधिरहितस्याग्रहात्तद् ग्रहे ग्रहात् ।
दर्शनं नीलनिर्भासं, नाऽर्थो बाह्योऽस्ति केवलम् ॥
कस्यचित् किंचिदेवाऽन्तर्वासनायाः प्रबोधकम् ।
ततो धियां विनियमो न बाह्यायैव्यपेक्षया ॥

—धर्मकीर्ति, प्र० वा० २।३३३-३६

५१. "काममेकरूपत्वे बुद्धेरेवाभावः न तु अर्थस्य सतः सम्भवति"

—गावर भाष्य

५२. ब्र०, सू० २।२।२८

५३. भामती, २।२।२८, २।२।३१

५४. "तथा बाहुः 'नहि वित्तिसर्तव तद्वेदना युक्ता, तस्याः सर्वथाविशेषात् । तां तु
सारूप्यमाविशत् सरूपयत्तद्घटयेत्' इति ।"

—भामती, २।२।२८, पृ० ५४२

५५. "तदुक्तम्—'सहोपसम्भनियमादभेदो नीलतद्विधोः ।

भेदश्च भ्रान्तिविज्ञानं दृश्येतेन्दाविषाहये ॥ इति ।"

—भामती, २।२।२८, पृ० ५४४

५६. भामती, २।२।२८, पृ० ५४८, पं० ४ से पृ० ५४६, पं० ६ तक

५७. (ख) "इति प्रकाशरूपा नः स्वयं धोः सम्प्रकाशते ।

अन्योऽन्यो रूपसंश्रान्त्या प्रकाशः सन् प्रकाशते ॥

भाद्रशुद्धेऽपि हि धीरग्या प्रकाशया न तथा भता ।

स्वयं प्रकाशमानाऽर्थस्तद्रूपेण प्रकाशते ॥” —प्र० वा० २।४८१-८२

(व) “विषयस्य कथं व्यक्तिः प्रकाशे रूपसकमात् ।

स च प्रकाशस्तद्रूप स्वयमेव प्रकाशते ॥” —वही, २।४७६१

५८. भामती, २।२।२८, पृ० ५५१, पं० ३ से ५ तक

५९. भामती, २।२।२८, पृ० ५५१ से ५५५

६०. ‘अस्तिकाय’ शब्द का प्रयोग जैन विद्वान् नगभग उमी अर्थ में किया करते हैं जिस अर्थ में बौद्धों ने अपने ‘स्वच्छ’ शब्द का प्रयोग किया है। जैन-सिद्धान्त के अनुसार प्रदेशबहुत्व को व्याप्त करने वाले सहतावस्थापन्न तत्त्व सघातरूप शरीर के सादृश्य के कारण काय कहलाते हैं। उन तत्त्वों की सत्ता होने से वे ‘अभित’ शब्द से व्यपदिष्ट होने हैं। अस्तित्व तथा कायत्व, इन दोनों धर्मों के होने से अस्तिकाय कहलाते हैं (द्र० जैनदर्शनसार, पृ० १५)। इसी प्रकार बौद्धमतानुसार राशिकरण स्वच्छ का स्वरूप है (द्र० राहुलचन्द्र अभिधर्मकोशटीका १।२२)

६१. भामती, २।२।३३, पृ० ५५६-६०

६२. “वाक्येष्वनेकान्तयोती नम्य प्रतिविशेषणम् ।

स्थानिपानोर्ज्योगित्वात्तिङन्तप्रतिरूपक ॥”

—उद्धृत भामती, २।२।३३, पृ० ५६१

६३. उद्धृत कल्पतरु, २।२।३३, पृ० ५६०

मूलतः —अनन्तवीर्यकृत ‘परीक्षामुख’ टीका

६४. “सदमन्त्वयो परस्परविरुद्धत्वेन ममुच्चयाभाव विकल्प । न च वस्तुनि विकल्प मम्भवति । तस्मात् स्याण्णर्वा पुरपो वेति ज्ञानवन् सप्तत्वपचत्वनिर्धारणस्य फलस्य निर्धारयितुश्च प्रमातुस्तत्करणस्य प्रमाणस्य च तत्प्रमेयस्य च सप्तत्वपचत्वस्य च सदसत्त्वसंशये साधु समर्थित तीर्थवरत्वमृषभेणात्मन ।”

—भामती, २।२।३३, पृ० ५६२

६५. मी० सू० १।३।५

६६. सन्नप्रवार्तिक १।३।७, पृ० १२८, चौ० स० सी०, १६०३

६७. ‘प्रत्यक्षवेदविहितधर्मक्रियया हि लक्षणशिष्टत्वव्यपदेशादपरम्परप्राप्तमग्नदपि धर्म-बुद्ध्या कुर्वन्ति तदपि स्वार्थत्वाद्धर्मरूपमेव ।

—सन्नप्रवार्तिक १।३।७, पृ० १३१, चौ० स० सी०, १६०३

६८. व० सू० २।१।१२

६९. “एतेन प्रकृतेन प्रधानकारणवार्दानकारणकारणेन शिष्टमनुव्यासप्रभृतिभिः केन-चिदधेनापरिगृहीता येष्व्यादिकारणवादास्तेऽपि प्रतिषिद्धवया व्याख्याना निराहृता द्रष्टव्या ।”

—व० सू०शा० भा० २।१।१२, पृ० ४५१-५२

७०. “यद्वै किञ्च मनुस्त्वदसद् भेषजम्”

—(तै० स० २।२।१०।२)

७१. भामती, २।१।१२, पृ० ४५२ ।

● भामती, २।२।११, पृ० ५०३

७२. "बाधेऽदृष्टेऽप्यसाम्वात् किं दृष्टेऽप्यदपि बाध्यताम् ।
क्व ममत्वं भ्रुमुक्षुणामनिर्वचनयादिनाम् ॥"

—खण्डनखण्डखात १।३३, पृ० ५००

चौ० सं० सी० १६०४, सम्पा० गंगानाथ झा

७३. 'एतेन योगः प्रयुक्तः'

—ग्र० सू० २।१।३

७४. शांकरभाष्य, २।१।३, पृ० ४३८-३९

७५. भामती, २।१।३, पृ० ४३८-३९

७६. तन्त्रवार्त्तिक १।३।३, पृ० ८५, चौ० सं० सी० संस्करण, १६०३

७७. श्वेता० ६।१३

७८. भामती, २।१।३, पृ० ४३९

७९. बही, २।१।३, पृ० ४३९

८०. बही, १।१।५, पृ० १६२

८१. "सत्त्वरजस्तमसां साम्यावस्था प्रकृतिः....."

—सांख्यसूत्र १।६१, भारतीय विद्या प्रकाशन, वाराणसी; १९६६

८२. "....प्रकाशप्रच्युत्तिनियमार्थाः....गुणाः"

—सांख्यकारिका १२

८३. भामती, १।१।५, पृ० १६५

८४. तैत्ति० २।१

८५. छान्दो० ६।२।३

८६. प्रश्न० ६।३

८७. "अविवेकप्रादेः मिद्धिस्त्रैगुण्यात् तद्विपर्ययाभावात् ।

कारणगुणात्मकत्वात् कार्यस्याप्यत्तमपि सिद्धम् ॥

—सांख्यकारिका १४

८८. भामती, १।२।२१, पृ० २५७

८९. 'तस्माच्च विपर्यासात् सिद्धं साधित्वमस्य पुरुषस्य ।

कैवल्यं माध्यस्थ्यं द्रष्टृत्वमकर्तृभावश्च ॥'

—सांख्यकारिका १६

९०. 'सर्वं प्रत्युपभोगं यस्मात् पुरुषस्य बाध्यति बुद्धिः ।'

—सांख्यकारिका ३७

९१. सू० सू० २।३।३३

९२. मी० सू०, ३।७।१८

९३. भामती, २।३।३३

९४. ब्र० सू० ३।२।४०

९५. ब्रह्मसूत्रों के रचयिता को महर्षि वेदव्यास तथा बादरायण—इन दोनों नामों से अभिहित किया जाता है ।

द्र०—(१) 'भारतीय दर्शन—न्यायवेत्तेयिक, पृ० ८०, धर्मेन्द्रनाथ शास्त्री, प्रथम संस्करण ।

(२) 'वेदान्तदर्शन' की भूमिका, प्र० ६-७, गीताप्रेस संस्करण, सं० २०२७

(३) 'ब्रह्मसूत्रशांकर भाष्यम्' की सरसूत्रशाद उपाध्याय कृत भूमिका,

पृ० ४, भारतीय विद्याप्रकाशन, वाराणसी।

(४) 'सर्वदशेन०, पृ० ७५२, चौखम्बा संस्करण, १९६४।

(५) An Introduction to Indian Philosophy, pp 379, 411,

(६) 'भामती' प्रारम्भिक श्लोक मध्या ४

- ६६ "पूर्वा तु वादरायणो हेतुव्यपदेशात्" —ब्र० सू० ३।२।४१
- ६७ को० ब्रा० ३।८
- ६८ गीता ७।२१-२२
- ६९ शाकरभाष्य, ३।२।४१
- १०० "दृष्टानुसारिणी हि कल्पना युक्ता नाग्यथा । न हि जानु मूरिण्डादय कुम्भ-
काराद्यनधिष्ठना कुम्भाद्यारम्भाय विभवन्नो दृष्टा । न च विद्युत्पवनादिभिर-
प्रयत्नपूर्वं व्यभिचार, तस्मादचेतन कर्म वा श्रुवं वा न चेतनानधिष्ठित
स्वतन्त्र स्वकार्यं प्रवर्तितुमुन्तहते । ' ' —भामती, ३।२।४१, पृ० ७३१-३२
- १०१ "भीपास्माद् वात पवने, भीपोदेति मूर्धं
भीपास्मादग्निश्चेद्रश्च मृत्युर्धावति पचम ॥ —तैत्ति० २।८।१
- १०२ ब्र० सू० तथा शाकरभाष्य, १।३।२६-२७
- १०३ अत्रापरे प्रत्यर्वातपठने—यद्यपि शान्त्रप्रमाणक ब्रह्म, तथापि प्रतिपत्तिविधि-
विषयतयैव शास्त्रेण ब्रह्म समर्प्यते । तस्मात् प्रतिपत्तिविधिविषयतयैव शास्त्र-
प्रमाणक ब्रह्माभ्युपगन्तव्यमिति ।'
—शाकरभाष्य, ब्र० सू० १।१।४, पृ० १०८-११३
- १०४ अत्राभिधीयते—न, कर्म-ब्रह्मविद्याफलयो वैलक्षण्यात् । ' '
—शाकरभाष्य, ब्र० सू० १।१।४, पृ० ११३
- १०५ भामती, १।१।४, पृ० १०८-९
- * 'प्रवृत्ति र्वा निवृत्ति र्वा नित्येन कृतकेन वा
पुसा येनोपदिश्येन तच्छास्त्रमभिधीयते ॥' —उद्धृत भामती, पृ० १०९
- मूलतः श्लोकवार्तिक, ५।४
- १०६ प्रकृत रामानुज श्रीभाष्यकार तथा विशिष्टाद्वैतवाद के सर्थकः रामानुज से निम्न
थे । ये हैदरावाद मे गोदावरी नदी के तट पर स्थित धर्मपुरी नामक स्थान के
निवासी थे । इनकी भी आस्था रामानुज के विशिष्टाद्वैतवाद मे थी तथा इन्होंने
वैकटाद्रिगुरु से श्रीभाष्य पडा था ।
—ब्र० 'तन्त्ररहस्य' पृ० ७३, गायकवाड ओरियण्टल सीरिज न० २४
- १०७ न्यायरत्नमाला (धार्मसारथिमिश्रद्विरचित नायकरत्नव्याख्या), पृ० १, गायकवाड
ओरियण्टल सीरिज न० एन २५, ओरियण्टल इन्स्टीट्यूट, १९३७ ।
- १०८ भामती, १।१।४, पृ० १३१
- १०९ वही
११०. मी० सू० १।२।७
- १११ "स्यादेतत्—यदि विधिविरहेऽपि वेदान्तानां प्रामाण्यं हन्त तर्हि 'सोऽरोदीन्'

इत्यादीनामप्यस्तु स्वतन्त्राणामेवोपेक्षणीयार्थानां प्रामाण्यम् ।.....नत्वेवं वेदान्तेषु पुरुषायपिष्ठा, तदर्थविगमादेवानपेक्षात्परपुरुषार्थलाभादित्युक्तम् ।”

—भामती, १।१।४, पृ० १०७-१०८

११२. “अतश्च वेदान्तानामप्यात्मा ज्ञातव्य इत्यपुनरावृत्त्यै समाम्नातेन विधिर्नैक-
वाक्यतामाश्रित्य कार्यपरत्वमेव वर्णनीयम् ।”

—जालिकनाथमिश्र—“प्रकरणपंचिका”, पृ० ६३, विद्याविलाम यन्त्रालय,
काशी, नन् १६०४

११३. भामती, १।१।४, पृ० ११४

११४. “अयमभिमतः—वाचकशब्दप्रभवत्वं हि.....” इत्यादि पंक्तियां,

—भामती, १।३।२८, पृ० ३२२-२३

११५. “गकारोकारविमर्जनीया इति भगवानुपवर्णः । श्रोत्रग्राह्योर्लोकेशब्दशब्दः
प्रसिद्धः । ते च श्रोत्रग्राह्याः । “यद्येवमर्थप्रत्ययो नोपच्यते । कथम् । एकैकाधर-
चिन्नानेज्यो नोपलभ्यते । न चाधरव्यतिरिक्तोज्यः कश्चिदस्ति समुदायो नाम ।
यतोर्ज्यप्रतिपत्तिः स्यात् । यदा गकारो न तद्वीकारविमर्जनीयो । यद्वीकारविर्य-
जनीयो न तदा गकारः । अतो गकारादिप्रतिरिक्तोज्यो भोज्योऽस्ति यतोर्ज्यप्रति-
पत्तिः स्यात् । अन्तर्हिते शब्दे स्मरणादर्थप्रतिपत्तिरनेन । स्मृतेरपि धणिकत्वा-
धरस्तुल्यता” पूर्ववर्णजमितसंस्कारसहितोऽन्त्यो वर्णः प्रत्यायक इत्यदोषः ।”

—शाबरभाष्य, १।१।१, पृ० ४५-४६, आनन्दाश्रम संस्करण

११६. उद्धृत भामती, १।३।२८, पृ० ३३०

मूलतः श्लो० वा० सूत्र ५, स्फोटवाद, श्लोक संख्या ६६, पृ० ५२७

११७. (अ) “स्वतो ह्रस्वादिभेदस्तु नित्यवादे निरुच्यते ।

मर्षदा यस्य सद्भावः स कथं मात्रिकः स्वयम् ॥”

—श्लो० वा० सूत्र ५, श्लोक ५०, पृ० ५२२

(ब) “ननु दीर्घाद्यनित्यत्वादन्त्यो वाचको भवेत् ।

आनुपूर्वीवदेवाज्य परिहारो भविष्यति ॥

—श्लो० वा० सूत्र ५, श्लोक ५५, पृ० ५२२,

११८. उद्धृत शांकरभाष्य, १।३।२८, पृ० ३२२

मूलतः “अनादिनिधना नित्या वागुत्पृष्टा स्वयंमुखा ।

विवर्ततेऽर्ज्यभावेन प्रथिव्या जगतो यतः ॥”

—वाक्यपदीय, ब्रह्मकाण्ड १

११९. भारतीय इतिहास में भास्कर नाम के एकाधिक महत्त्वपूर्ण व्यक्ति हुए हैं किन्तु
ब्रह्मगुप्तों के भाष्यकार भास्कर भट्टभास्कर के नाम में अभिहित किये जाते हैं ।

—द्र० पं० विन्ध्येश्वरीप्रसाद लिखित भास्कर-भाष्य-भूमिका

१२०. यद्यपि इनके समय के विषय में विद्वानों में मतभेद नहीं है किन्तु, क्योंकि इन्होंने
शांकर मत का खण्डन किया है तथा वाचस्पति मिश्र ने इनके खण्डन का परि-
हार किया है, अतः इन्हें शंकर (७८८ से ८२० ई०) तथा वाचस्पति मिश्र

(८४१ ई०) के मध्य स्थित किया जाना समीचीन प्रतीत होता है ।

१२१ "सूत्राभिप्रायमवृत्त्या स्वाभिप्रायप्रकाशनात् ।

व्याख्यानैरिदं शास्त्रं व्याख्येयं तन्निवृत्तये ॥"

—भास्करभाष्य, प्रारम्भिक श्लोक

१२२ ब्र० सू० १।१।१

१२३ 'तत्रायं शब्द आनन्तर्यार्थं परिगृह्यते नाधिकारार्थं

—ब्रह्मसूत्र शाकरभाष्य, सूत्र १।१।१, पृ० ४७

१२४ "नित्यानित्यवस्तुविवेक, इहामुनायंभोगविराग, शमदमादिसाधनसम्पत् मुमुक्षु-
त्वञ्च तस्मात् अयशब्देन यथोक्तसम्पत्पानन्तर्यमुपदिश्यते ।"

—ब्रह्मसूत्र १।१।१, शाकरभाष्य, पृ० ७२-७३

१२५ "अत्र ब्रूम । यत् नावदुक्तं धर्मजिज्ञासाया प्रागपि ब्रह्मजिज्ञासोपपत्तेरिति । तद-
युक्तम् । अत्र हि ज्ञानकर्मसमुच्चयान्मोक्षप्राप्तिं भूवकारस्याभिप्रेता । तथा च
वदन्ति 'सर्वपिक्षा च यज्ञादिश्रुतेरश्ववदिति' ।"

—ब्रह्मसूत्र १।१।१, भास्करभाष्य, पृ० २

१२६ ब्रह्मसूत्र ३।१।२६

१२७ सू० ४।४।२२

१२८ "क्व पुनरस्या कमपिक्षा, किं कार्यं 'स्वरूपे वा न तावत् कार्यं' तस्मात्
माक्षात्कारलक्षणकार्याभावान्नोपासनाया उत्पाद्ये कमपिक्षा । न च कूटस्थनित्यस्य
सर्वव्यापिनो ब्रह्मण उपासनातो विकारसंस्कारप्राप्तयः सम्भवन्ति ।"

—भामती, पृ० ५४

१२९ "नित्यानित्यविवेकादयोऽन्तःकरणधर्मा पूर्वशापाकृता स्वशब्देन वा निर्दिष्टा
कथमिव सूत्रकारस्य विवक्षिता इति प्रतिपत्तुं शक्यते तेषामनवस्थितत्वात् ।"

—भामती, पृ० ६४

१३०. ब्रह्मसूत्र, १।१।१, भास्करभाष्य ।

१३१ "अतएव श्रुति —तस्माच्छान्तो दान्त उपरतस्तिन्नु श्रद्धावित्तो धृत्वाऽऽनन्ये-
वात्मानं पश्येत् सर्वमात्मनि पश्यति इति ।" तस्मात्तेषामेवानान्तर्यं, न धर्म-
जिज्ञासाया "।"

—भामती, पृ० ७३

१३२ बृहदा० ४।४।२३

१३३ "हृदयस्याग्नेर्व्यसति अथ जिह्वाया अथ वक्षसः" इत्यथाग्रशब्दाभ्यां क्रमस्य विवक्षि-
तत्वात् । न तथेह क्रमो विवक्षितः ।

—भामती, पृ० ६४

१३४ तस्मान् (तस्मै) स गुरुर्मेवाभिगच्छेत् समित्पाणिश्रोत्रिय ब्रह्मनिष्ठम् ।

१३५. "अतः शब्दो हेत्वर्थं । यस्माद् वेद एवाग्निहोत्रादीनां श्रेयसाधनानामनिरालता
दर्शयति—'तद्यथेह कर्मचितो लोकः क्षीयते, एवमेवामुन पुण्यचितो लोकः क्षीयते'
(छान्दो० ८।१।६) इत्यादि ।" तस्माद्यदोक्तमाधनसम्पत्पानन्तरं ब्रह्मजिज्ञासा
कर्तव्या ।"

—ब्रह्मसूत्र शाकर भाष्य, १।१।१, पृ० ७३-७५

१३६ "यद्यप्युक्तं कर्मणां क्षयित्वं ज्ञानस्य च नि श्रेयससाधनत्वमते शब्देन व्यपदिश्यते

इति । तदसत् । अतः शब्दो हि वृत्तस्थापदेनको हेत्वर्थतया ।...केवलस्य कर्मणः क्षयित्वमुच्यते न ज्ञानसहकारिणः”

—ब्रह्मसूत्र १।१।१, भास्करभाष्य, पृ० ४

१३७. “न हि मधुविपसंपृक्तमन्नं त्रिषं परित्पद्य्य समधु शक्यं क्षित्पिपवरेणापि भोक्तुम् क्षयितानुमानोपेक्षितं च ‘तद्यथेह कर्मचितः’ इत्यादिवचनं क्षयिताप्रतिपादकम् ‘अपाम सोमम्’ इत्यादिकं वचनं भुक्त्वासम्भवे जघन्नवृत्तितामापादयति । यथाहुः पौराणिकाः ‘अभूतसंप्लवं स्थानममृतत्वं हि भाष्यते’ इति ।...अतः स्वर्गादीनां क्षयिताप्रतिपादकात्, ब्रह्मज्ञानस्य च परमपुरुषार्थताप्रतिपादकात् आगमात् पशोक्तमाद्यनसम्पत्, ततश्च जिज्ञासेति सिद्धम् ।” —भामती, पृ० ७४

१३८. “तदिमद्युक्तमिति ब्रूमः ।...येभ्यश्चक्षुरादिभ्यः...प्रमित्तिरिष्यतां प्रमितिः संवेदनमनुभव इति...निरुध्यमानं चान्यदात्मवैतन्यं चान्यदिति युक्तम् ।”

—इत्यादि पंक्तियां, ब्र० सू० भास्करभाष्य, पृ० ६-७

१३९. “विगलितनिखिलदुःखानुपङ्गपरमानन्दचनब्रह्माद्यगतिब्रह्मणः स्वभावः, इति संयतिः श्रेयसं पुरुषार्थं इति ।...तस्मादानन्दचनब्रह्मात्मतामिच्छता तदुपायो ज्ञानमेपितव्यम् ।”

—इत्यादि पंक्तियां, भामती, पृ० ७८

१४०. “अतो भिन्नाभिन्नरूपं ब्रह्मेति स्थितम् । संग्रहल्लोकः—
कार्यरूपेण नानात्वमभेदः कारणात्मना ।

हेमात्मना यथाऽभेदः कुण्डलाद्यात्मना भिदा ॥”

—ब्र० सू० भास्करभाष्य, पृ० १८

१४१. परे हि इषी नित्यतामाहुः—कूटस्थनित्यतां परिणामिनित्यतां च । तत्र नित्य-
नित्युक्ते मा भूदस्य परिणामिनित्यतेत्याह—तत्र किंचिदिति ।...यथाहुः—

कार्यरूपेण नानात्वमभेदः कारणात्मना ।

हेमात्मना यथाऽभेदः कुण्डलाद्यात्मना भिदा ॥’ इति । अथोच्यते

यः पुनरयं भेदा नाम यः सहाभेदेनैकत्र भवेत् ।...

तस्मादिदं भेदाभेदयोरेत्यत्र स्मिन्नवहेयेऽभेदोपादानैव भेदः—

—कल्पना, न भेदाभेदानां भेदकल्पनेति युक्तम् ।”

—भामती, पृ० ११७-११९

१४२. ब्रह्मसूत्र, १।१।१६

१४३. वही, १।१।१७

१४४. “अत्र केचित् स्वमतिकल्पितदर्शनपरिवाणाय सूधार्थं दिनाशयन्तो व्याचक्षते-
ह्रीण्वरादन्यः संसारी विद्यते, स एव संसारी नेतरोऽनुपपत्ते भेदव्यपदेशाच्चैति कथं
सूत्रद्वयमिति चेत् । नैप दोषः । उपाधिभूतभेदमात्राङ्गीकरणादिदमुच्यते । यथा
घटाकाशः पटाकाश इत्याकाशस्य भेदव्यपदेशः कल्पनामात्रेणेति । तदेतदयुक्तम् ।
यथाश्रुतसूधार्थसम्भवे भक्त्या व्याख्यानस्यापन्यायत्वात् ।”

—ब्रह्मसूत्र, भास्करभाष्य, पृ० २६

१४५ तैत्ति० २।६

१४६ ब्रह्मसूत्र, २।३।४३

१४७ "भेदाभेदो च न जीवपरब्रह्मणोर्तित्युक्तमघस्तात्"—

—भामती, पृ० १८३

१४८ "अग्राह अस्तु *। चतुर्विधं हि कर्मकारकमुत्पाद्य प्राप्य विकार्यं चेति । न तावन्मीशाख्य ब्रह्मस्वरूपमुत्पाद्य * , नापि कर्मणा ब्रह्माप्यते * , न च क्रियया वित्रियते * , नापि सस्क्रियते * इति । सत्यं त्रिविधं कर्म न मग्भवतीत्याप्य तु न शक्यते निरसितुम् ।

—भास्करभाष्य, १।१।४

१४९ 'अथ जीवो ब्रह्मणो भिन्नस्तथापि न तेन ब्रह्म आप्यते ब्रह्मणो विभूत्वेन नित्य-
प्राप्तत्वात् ।'

—भामती, १।१।४, पृ० १२६

१५० ब्र० सू०, १।२।२३

१५१ मुण्डक० २।१।४

१५२ "... तस्यैव भूतयोने सर्वविकारात्मक रूपमुपन्यस्यमान पश्याम' अग्निं भूर्धा
चक्षुषी * '

—ब्र० सू० शा०भा०, १।२।२३

१५३ "तदयुक्तम् । प्रकरणविरोधात् । प्रकरणिणि परमकारणे यदीदं रूपं नोपपद्यते
तदान्यत्र सचायैताप्रस्तुते । प्रत्युत हिरण्यगर्भस्यापीदं रूपं परमात्मद्वारेणोपपद्यते
नान्यचेति स्थितम् ।'

—ब्र० सू० १।२।२३, भास्कर भाष्य, पृ० ४७

१५४ 'पुन शब्दोर्जिप पूर्वस्माद् विशेष द्योपतन्नस्योष्टता सूचयति । जायमानवर्गमध्य-
पतितस्याग्निभूर्धादिरूपवत् * 'तस्माद्विरण्यगर्भं एव भगवान् प्राणात्मना सर्व-
भूतान्तरं कार्यो निदिश्यत इति साप्रतम्'

—ब्र० सू० १।२।२३, भामती, पृ० २५६-६०

१५५ ब्र० सू० १।३।१०

१५६ छान्दो० २।२।३।३

१५८ "तत्र सशय — किमक्षरशब्देन वर्ण उच्यते, किं वा परमेश्वर इति * 'वर्णं एवा-
क्षरशब्द इति, एव प्राप्त उच्यते—पर एवात्माऽक्षरशब्दवाच्य अक्षर परमेश्वर
ब्रह्म ।

—ब्र० सू० १।३।१०, शास्कर भाष्य, पृ० २८५

१५८ "तत्रायमयं साक्षाधिक किमक्षरशब्देन प्रधानमुच्यते किं वा ब्रह्मेति । किं तावत्
प्राप्त प्रधान वक्तुं युक्तं तस्य स्वविकारधारणोपपत्तेरोत्पत्त्युच्यते । * 'देचिद-
क्षरशब्दस्य वर्णं प्रसिद्धत्वाक्षरमोक्षार इति पूर्वपक्षयान्ति वेद्याकरणदर्शनं च
स्फोट शब्द इत्यवतार्यं गकारादयो वर्णा एव शब्दा इति स्यापपन्ति । तदेतदधि-
करणेनासम्बद्धम् । * "

—ब्र० सू० १।३।१०, भास्कर भाष्य, पृ० ५४

१५९ "ये तु प्रधानं पूर्वपक्षयित्वाऽनेन सूत्रेण परमात्मैवाक्षरमिति सिद्धान्तपन्ति तैरम्ब-
रान्तघृतेरित्यनेन कथं प्रधानं निराक्रियत इति वाच्यम् । अथ नाधिकरणत्वमात्र
घृति, अपि तु प्रशासनाधिकरणता । * 'तथाप्यम्बरान्तघृतेरित्यनर्थकम् । एतावद्
वक्तव्यम्—अक्षरं प्रशासनादिति । एतावन्वैव प्रधानं निराकरणसिद्धे । तस्माद्
वर्णाक्षरतानिराक्रियंवास्त्यायं । * "

—ब्र० सू० १।३।१०, भामती, पृ० २८४

१६०. ब्र० सू० १।४।२२

१६१. शांकर भाष्य, ब्र० सू० १।४।२२

१६१. 'केचिदत्र मायावादिनो ब्रुवन्ते । स एवेश्वरः साक्षाद्देहेऽप्यनुप्रविश्यावस्थितः स एव संसारी नान्योऽस्ति व्यतिरिक्तो जीवो नामेति । कथं तस्य संसारित्वमिति चेत् । अविद्याकृतनामरूपोपाधिषडादिति । तत्र ब्रूमः...'

—भास्करभाष्य, ब्र० सू० १।४।२१

१६३. 'ये तु काशकृत्स्नीयमेव मतमास्थाय जीवं परमात्मनोऽप्यमाचक्षुः, तेषां कथं 'निष्कलं निष्प्रियं शान्तम्' इति न श्रुतिविरोधः? ...'

—भामती, ब्र० सू० १।४।२२, पृ० ४२२

१६४. 'असम्भवस्तु सतोऽनुपपत्तेः' ब्र० सू० २।३।६

१६५. शांकरभाष्य, ब्र० सू० २।३।६

१६६. भास्करभाष्य, ब्र० सू० २।३।६

१६७. श्वेता० ६।६

१६८. भास्करभाष्य, ब्र० सू० २।३।६

१६९. 'तनु' न चास्य कश्चिज्जन्तुः। इत्यात्मनः सतोऽकारणत्वश्रुतेः कथमुत्पत्त्याणंका । न च-वचनमदृष्ट्वा पूर्वं पञ्चादिति-श्रुक्तम्... 'ध्याय्यातव्या' ।

—भामती, ब्र० सू० २।३।६

१७०. मुण्डक० २।१।१

१७१. 'ये तु गुणदिककालोत्पत्तिविषयमिदमधिकरणं वर्णयान्चक्रुस्तैः 'सतोऽनुपपत्तेः' इति क्लेशेन व्याख्येयम् । अविरोधसमर्थनप्रस्तावे चास्य मंगतिर्वक्तव्या । ...'

—भामती, २।३।६, पृ० ५८६

१७२. ब्र० सू० २।३।१४

१७३. "भूतानामुत्पत्तिकमश्चिन्तितः । अथेदानीमप्ययत्रमश्चिन्त्यते ।"

—शांकरभाष्य, ब्र० सू०, २।३।१४, पृ० ५६६

१७४. भास्कर भाष्य, ब्र० सू०, २।३।१४, पृ० १३३

१७५. भामती, २।३।१४, पृ० ५६६-६७.

१७६. "यद्यप्यत्र श्रुतिप्रतिषेधो न परिह्रियते, तथाऽप्युत्पत्तिश्रुतेः निरूपिते लयप्रमो बुद्धिस्थो विचार्यते इति प्रामाण्यस्यैवादावान्तरसङ्गती । भास्करेण सिद्धान्ते स्थित्वाज्जनेन..."

—कल्पतरु २।३।१४, पृ० ५६७

१७७. भास्करभाष्य, २।३।१४, पृ० १३३

१७८. "तत्र नियमे सम्भवति नानियमः"

—भामती २।३।१४, पृ० ५६६

१७९. ब्र० सू० २।१।३६

१८०. ब्र० सू० ३।२।६

१८१. 'येषामीश्वर एव साक्षान् संसारीति दर्शनं तेषां न पूर्वपक्षोऽवकल्पते न सिद्धान्तः ।"

—ब्र० सू० भास्करभाष्य, ३।२।६, पृ० १३४

१८२ यद्यशीश्वरादमिन्मो जीव, तयाप्युपाध्यवच्छेदेन भेद विवक्षित्वाऽधिकरणान्तरा-
रम्भ ।” —भामती, ३।२।६, पृ० ७०३-४

१८३ ब्र० सू०, १।१।१

१८४ कठ० २।७

१८५ भौह्यगदकारिका, २।३२, माण्डूक्यो०

१८६ ब्र० सू०, ३।२।३७

१८७ 'अननानन्तरोक्तेन न्यायन सर्वगतत्व ब्रह्मण सेतुत्वादिवत्परिच्छेदनिराकरणात् ।
नात्र पूर्वपक्षाशङ्का ।” —ब्र०सू० भास्करभाष्य, ३।२।३७, पृ० १७२

१८८ 'ब्रह्माद्वैतसिद्धावपि न सर्वगतत्व—सर्वव्यापिता सर्वस्य ब्रह्मणा स्वरूपेण रूपवत्त्व
सिध्यतोत्पाह—अनन सक्तवादि निराकरणेन । ” इत्यादि पक्षियां

—भामती, ब्र० सू०, ३।२।२७, पृ० ७२७

१८९ “ब्रह्मन्वतिरिक्तस्वभावे सर्वाभावादेव सर्वसम्बन्धमकमवगतत्वासिद्धिरतश्चाका-
शवत् सर्वगत इत्यादिश्रुतिविरोध । तस्मात् सर्वगतवार्थं ब्रह्मातिरिक्तवस्त्वपेक्ष-
णात् परमत इति पूर्वपक्ष उन्मज्जतीति शका । न वास्तव सर्वगतत्व कितु अपचेन
मिथ्यातादात्म्यमित्याह—अद्वैत इति ।”

—कल्पतरु, ब्र० सू०, ३।२।३७, पृ० ७२७

१९०. अध्याय तृतीय, पाद द्वितीय का अष्टम अधिकरण, सूत्र सख्या ३८ से ४१ तक ।

१९१ 'केचित्त पुनरान्तर्गमिव्यापारो नियोग स फलहेतुरिति मन्यन्ते । तद्युक्तम् ।
तदव्यापारस्य नित्यत्वात् सर्वप्राणिसाधारण्याच्च न केनचिदधिकारिणासौ निर्व-
त्येते । न हि नित्यस्य साध्यत्वमुपपद्यते । सव्यापारो हि प्रयत्ने पुण्यो नियुज्यते
तस्मादममीचीनमिति । —भास्करभाष्य, ३।२।४१, पृ० १७३

१९२ 'ये पुनरन्तर्गमिव्यापारतया फलोपादनाया नित्यत्व सर्वसाधारणत्वमिति मन्य-
माना भाष्यकारीयमधिकरण दूषयावभूवस्तेभ्यो व्यावहारिकयामीश्रीशिशतव्य-
विभागावस्थायामिति भाष्य व्याचक्षीत ।” —भामती, ३।२।४१, पृ० ७३३

१९३ षोडशाधिकरण, ३।३।२७-२८

१९४ ब्र० सू०, ३।३।२८

१९५ 'तेन कृतादकृतादेनमो देवास्त विपृण स्वस्तये”

नोट— भास्करभाष्य' म यह अगुद्ध छत्र यया प्रनीत होना है—

'तेन कृतादकृतादेनसस्य विद्यादेवास्त विपृता स्वस्तये”

१९६ “अप्यमानस्य मत्वाप शयनान नियच्छतीति ।”

१९७ “प्रियेषु स्वेषु मुकूनमप्रियेषु च दुष्कृतम् ।

विमृज्य ध्यानयोगन ब्रह्माप्येति मनातनमिति ॥”

१९८ भास्करभाष्य, ३। १२८, पृ० १८५ ६

१९९ 'य तु परम्य विदुय मुकूनदुष्कृते कथ परत सक्रामन इति शकोत्तरतया सूत्र
व्याचक्षु ...” इत्यादि पक्षियां । —भामती, ३।३।२८, पृ० ८११

२००. ब्र० सू०, ३।३।२६

२०१. "एतेन मार्गेण प्रतिपद्यमाना इमं मानवमावर्तं नावर्तन्ते" —छान्दो, ४।१५।६

२०२. भास्करभाष्य, ३।३।२६, पृ० १८६

२०३. मामती, ३।३।२६, पृ० ८१२-१३

२०४. ब्र० सू०, ३।४।२६-२७

२०५. बृहदा०, ४।४।२२

२०६. श्वेताश्वतरोपनिषद्, ६।२१

२०७. बही, ६।२२

२०८. जाबलोपनिषद्, ४

२०९. ईशा०, २

२१०. भास्करभाष्य, ३।४।२६, पृ० २०७-६

२११. मामती, ३।४।२६-२७, पृ० ८१८-१९०

२१२. छान्दो०, ४।१५।५

२१३. शांकरभाष्य, ब्र० सू०, ४।३।७

२१४. उद्धृत शांकरभाष्य, ४।२।१३

२१५. भास्करभाष्य, ४।३।१३

२१६. मामती, ४।३।७

२१७. मुण्डकोपनिषद्, ३।२।६

२१८. श्वेता०, ६।१५

२१९. छान्दो०, ६।१४।२

* मामती, ब्र० सू०, ४।३।७

२२०. "नाविद्या ब्रह्माश्रया, किलु जीवे, सा त्वनिर्वचनीयेत्युक्तं... अथाश्रया तु कथमन्य-

स्थोपकरोति, अतिप्रसंगात् ।"

—मामती, १।१।४, पृ० १२६-२७

२२१. ब्र० सू०, १।१।१।१२—१६

२२२. तैत्तिरीयोपनिषद्, २।१, २, ३, ४

२२३. "इयं त्विह वक्तव्यं... इति च विकाराद्यै मयट्प्रवाहे सत्यानन्दमय एवाकस्मादर्थ-

जरतीत्यायेन कथमिह मयटः प्राचुर्यार्थत्वं ब्रह्मविषयत्वं चाश्रीयत इति ?..."

अधोचरते—यद्यपि अन्नमयादिभ्य इत्यानन्दमयादन्योऽन्तर आस्मेति न श्रूयते..."

—शांकरभाष्य, १।१।१६

२२४. "स्वमत्युत्प्रेक्षितहेत्वाभासविजृम्भितेयं गमनिका न श्रुत्यनुगता सूत्रानुगता वा ।

कथमिह तावदग्न्यस्यार्थान्तरमस्यासङ्कीर्तनात् प्रकरणपर्यवसानमानन्दमये लक्ष्यते ।

...यद्यप्यन्नमये विकाराद्यो मयट्प्रत्ययः प्राणमयादिषु तु न विकाराद्यैः संभवति ।

...स्वार्थे मयट्प्रत्ययो श्रुतिबाह्यत्वविषयता वा ।..."

—भास्करभाष्य, १।१।१६, पृ० २७

* भास्करभाष्य, ब्र० सू०, ४।१।१

* न च—प्राणमयादिषु विकाराद्यैः संभवात् स्वार्थिको मयटिति युक्तम्; प्राणाशुपा-

ध्यवच्छिन्नो ह्यात्मा भवति प्राणादिविकार, घटाकाशमिव घटविकार । न च सत्यर्थे स्वापिकत्वमुचितम् ।”
—मामती, ११११२, पृ० १७८-७९

२२५ भास्करभाष्य, ११११९, पृ० २७

२२६ मामती, ११११९ पृ० १८७

२२७ “मयद्विकारे मुख्य ब्रह्मशब्द परब्रह्मणि मुख्य अभ्यस्यमानानन्दशब्दश्च प्रकृत्यर्थ एव मुख्यो न मयदर्थो । पूर्वपक्षे एतत्त्रितयमङ्गनम्, आनन्दमयपदस्यानन्दमयादिविकाश्रायपाठपरित्यागश्च स्यात् । उत्तरे तु पक्षे पुच्छशब्दस्यावयवप्राय-पाठस्यैव बाधनम्, अनुगुण तु मुख्यत्रितयमित्यर्थः ।”

—कल्पतरु, ११११९, पृ० १८७

२२८ छान्दो०, २।२।१

२२९ “शालस्तु सर्वैकाशर्षोऽवर्णिक सत्यमम्बर ।

अश्वकर्ण कपाप स्याद् ब्रह्मस्वेदकफकृमीन् ।

ब्रह्मविद्विधिवाश्रियपोनिकर्षणदान हुरेत् ॥”

—निघण्टु, वटादिवर्ग

२३० श्वेता० ६।१५

२३१ भागती, ३।४।२०, पृ० ८८४—९०

२३२ भा० भा०, ३।४।२०

२३३ भास्करभाष्य, ३।४।२०

२३४ “कर्तास्ति कश्चिज्जगत स चैक स सर्वं स स्ववश स नित्य ।

इमा कुहेकविडम्बना स्युस्तेषा न येषामनुशासकस्त्वम् ॥”

—स्यादादमञ्जरी, पृ० २१

२३५ “यदोश्वर करुणापराधीनो वीनरागस्तत प्राणिन कपूये कर्मणि न प्रवर्तयेत्, तच्छ्रोत्रपन्नमपि नाधिततिष्ठेत्, क्षावन्मात्रेण प्राणिना दु प्पानुत्पादान् न हीश्वरा-धीना जना स्वातन्त्र्येण कपूय कर्म कर्तुं मर्हन्ति । तदनधिष्ठित वा कपूय कर्म-फल प्रसोतुमुत्सहते । तस्मात् स्वतन्त्रोऽपीश्वर कर्मभि प्रवर्त्यत इति दुष्टविकरीत कल्पनीयम् । तथा चावप्रवरो गण्डस्थोपरि स्फोट इतरेतराध्याह्वय प्रसज्येन, कर्मजेश्वर प्रवर्तनीय ईश्वरेण च कर्षेति ।” —मामती, २।२।३७, पृ० ५६८

२३६ (अ) ‘ स हि यदि नाम स्वाधीन सन् विजय विप्रत्ते परमकारणिकश्च त्वयाव ष्येते तत् कय सुखिताश्वस्वाभेदवृन्दस्यपुटित घटयति भुवनमेकान्तशर्मसपरका-त-मेव तु न कि निमिमोते । अथ जन्मान्तरोर्पाजिततत्तदीयशुभाशुभकर्मप्रेरित सस्तथा करोतीति । दत्तस्तिह स्ववशत्वाय जलाजलि । । ” इत्यादि पक्षियां

—स्यादाद० पृ० २९

(ब) किं च प्रेक्षावता प्रवृत्ति स्वार्थकरुण्याभ्या व्याप्ता । तत्रचाय जगत्सर्वं व्या-प्रियते स्वार्थात् कारुण्याद्वा । न स्वार्थात् तस्य कृतकत्वत्वात् । न च कारु-ण्यात् परदुःखप्रहाणेच्छा हि कारुण्यम् । तत्र प्राक् सर्गाज्जोदानामिन्द्रय-शरीरविषयानुत्पत्तो दुःखामायेन कस्य प्रहाणेच्छा कारुण्यम् ।”

—बही, पृ० ३०

२३७. ब्र० सू०, २।३।४३—५३

२३८. योमद्भगवद्गीता, १।५।७

२३९. “न हि तावद्वनवयवस्येश्वरस्य जीवा भवितुमर्हन्ति अंगाः । अपि च जीवानां ब्रह्मांशत्वे तद्गता वेदना ब्रह्मणो भवेत् ।... तथा भेदाभेदयोः परस्परविरोधिनोरेकत्रासम्भवात्संभवे जीवानाम् ।” इति । —भामती, २।३।४३, पृ० ६२२

२४०. “तस्माद्द्वैते भाविके स्थिते जीवभावस्तस्य ब्रह्मणोऽनाद्यनिर्वचनीया विद्योपघानभेदादेकस्यैव विम्बस्य दपेणाद्युपाधिभेदात्प्रतिविम्बभेदाः ।... एवमविद्योपघानविगमे जीवे ब्रह्मभाव इति सिद्ध जीवो ब्रह्मांश इव तत्तन्मतया न त्वर्श इति तात्पर्यार्थः ।” —भामती, अथाधिकरण, पृ० ६२३

२४१. ‘अद्वैतग्रन्थकोष’ (देववाणीपरिपद्, १, देशप्रिय पार्करोट, कलकत्ता में प्रकाशित) में इसके रचयिता का नाम श्री अनुभूतिस्वरूपाचार्य लिखा है किन्तु वहाँ इस उल्लेख का स्रोत नहीं दिया गया है ।

२४२. A History of Indian Philosophy, Vol. II, p. 46

२४३. प्रकटार्थ० १।३।३०

२४४. “वाचस्पतिना प्रपचाकारपरिणाम्यविद्याश्रयत्वं जीवस्याभ्युपगतमिति तत्परिणामभूतज्ञानेच्छादिमत्त्वमपि जीवस्यैव युज्यते मेश्वरस्य, अतः ईश्वरसद्भावं व्यचहरन्नपि तत्र सर्वज्ञत्वाद्यनुपपत्तिहेतुमाश्रयन्वाचस्पतिः परमेश्वरमवलम्बेति केवांचिद् हूयणम्...” —परिमल, पृ० ३३४, १।३।३०

२४५. कल्पतरु, पृ० ३३४, १।३।३०

२४६. “जीवाज्ञाते परमेश्वरे णुक्तिणकले रजतस्यैवारोप उपपद्यते इति परिहाराभिप्रायः” —परिमल, पृ० ३३४, १।३।३०

२४७. भा० भा०, पृ० ८०५, ३।३।२६

२४८. भामती, पृ० ८०६, ३।३।०६

२४९. प्रकटार्थ, पृ० ८५६

२५०. कल्पतरु, पृ० ८०६, ३।३।२६

२५१. यही

२५२. प्रकटार्थ०, भाग-२; पृ० १११०

२५३. सांख्यकारिका, ३३

२५४. भा० भा०, ब्र० सू०, ३।४।५१

२५५. भामती, पृ० ६२४-२५, ३।४।५१

२५६. प्रकटार्थ०, पृ० ६६५

—उद्धृत कल्पतरु, पृ० ६२४, ३।४।५१

२५७. कल्पतरु, पृ० ६२४, ३।४।५१

२५८. बृहदा०, २।४।५

२५९. प्रकटार्थ०, पृ० ६८६

२६०. “महकार्यन्तरविधिः पक्षेण तृतीयं तद्वतो विख्यादिवत्”

(ब्र० सू० ३।४।४७) सूत्र की भामती में ।

- २६१ कुमारिल न नन्ववानिक् म कहा है—
 'विधिरस्यस्तमप्राप्ते नियम पात्रिके मनि ।
 तत्र चान्यत्र च प्राप्ते परिसखयेति गोयते ॥''
- २६२ उद्धृत, शावरभाष्य, १०।४।२१
- २६३ बाल्मीकिरामायण, कि० १७।३६
- २६४ कल्पतरु, ३।३।४७
- २६५ A History of Indian Philosophy, Vol II, p 147
- २६६ भामती, पृ० ५५-५७ १।१।१
- २६७ साख्यकारिका, ५
- २६८ सा० तत्वकी०, पृ० ८२, कारिका ५, गुफमण्डल संस्करण
- २ ६ इन्द्रियार्थमनिकर्षोपपन्न ज्ञानमव्यदेश्यमन्यभिचारि व्यवमापात्क प्रत्यक्षम्''
 —भा० सू० १।१।४
- २७० प्र० वा० २।१२३
- २७१ "ननु अक्ष नाम चक्षुरादिकमिन्द्रिय तत्प्रतीत्य यदुत्पद्यते तस्यैव प्रत्यक्षत्वमुचितं
 नान्यस्य इति तदमत्, आ घमानसापेक्षाणामिन्द्रियनिरपेक्षाणामप्यवधिमत पर्याय-
 केवलाना प्रत्यक्षत्वाविरोधात् ।"
 —जैनदर्शनसार, पृ० ३०, अथपुर संस्करण १९६३
- २७२ जै० सू० १।१।४
- २७३ भामती, पृ० ५८, पक्ति २ से ४, १।१।१
- २७४ "सुखादीना साक्षिवेष्यत्वादात्मनश्च स्वयप्रकाशत्वात् मनस क्वचिदपि साक्षात्कार-
 हेतुत्वासप्रतिपत्ते''
 —तत्त्वप्रदीपिका, पृ० ५३२
- २७५ तत्त्वप्रदीपिकाध्याया, पृ० ५३२
- २७६ आत्मतत्त्वविवेक, पृ० २३०, चौखम्बा संस्करण, १९४०
- २७७ वेदान्तपरिभाषाकार ने साक्षी का परिचय देते हुए कहा है—"तच्च प्रत्यक्ष पुनर्द्वि-
 विध जीवसाक्षि ईश्वरसाक्षि चेति । तत्र जीवो मामान्त करणावच्छिन्न चैतन्यम् ।
 तत्साक्षि तु अन्त करणोपहित चैतन्यम् । अन्त करणस्य विशेषो जीवसाक्षित्वाभ्या-
 मनयो भेद ।"
 —वेदान्तपरिभाषा, पृ० ७६, चौखम्बा संस्करण, १९६३
- २७८ भामती, पृ० २३५
- २७९ तत्त्वप्रदीपिका, पृ० ५७१-७२
२८०. A History of Indian Philosophy, Vol II, p 216
- २८१ तत्त्वबोधिनी, प्रथम अध्याय पृ० ३१८-१९, सरस्वती भवन, संस्करण, १९४१
- २८२ 'न हि जालु कश्चिदत्र सद्विद्ये—नाहमेवेति'' —भामती, पृ० ५
- २८३ वेदा तत्त्वविवेक, पृ० ५०५, मैसूर विश्वविद्यालय संस्करण, १९५८
- २८४ शा० भा०, ३।३।३१, पृ० ८१३-४
- २८५ भामती, ३।३।३१, पृ० ८१४

२८६. "श्रुतिलिङ्गवान्यप्रकरणस्थानसमाख्यानां समवाये पारदोर्वैल्यमर्थविप्रकर्षात् ।"
—जै० सू०, ३।३।१४
२८७. कल्पतरु, ३।३।३१, पृ० ८१४
२८८. कल्पतरु परिमल, ३।३।३१, पृ० ८१४
२८९. "श्रुतिलिङ्गवान्यप्रकरणस्थानसमाख्यानां समवाये पारदोर्वैल्यमर्थविप्रकर्षात्"
—जै० सू०, ३।३।१४
२९०. भामती, ३।३।३१, पृ० ८१५
२९१. धार्मिक, भाग प्रथम, पृ० १४०, कलकत्ता संस्करण, १९३३
२९२. अन्धकार को भावरूप सिद्ध करने के लिए वेदान्तिसंगण दस प्रकार कहा करते हैं—
"तमालश्यामलज्ञाने निर्वाग्ने जाप्रति स्फुटे ।
द्रव्यान्तरं तमः कस्मादकस्मादपलप्यते ॥"
अर्थात् तमाल वृक्ष के पत्तों के समान श्यामरूप वाले तम का प्रत्यक्ष प्रमाण से अनुभव होता है । अतः उसका अपलाप किसी प्रकार नहीं किया जा सकता ।
तम की उत्पत्ति परमाणुओं से नहीं हो सकती किन्तु अविद्या से उसकी उत्पत्ति हो सकती है । चित्तसुवाचार्य ने कहा है—“अस्मन्मते न तमस्तमोऽवयवैरा-
रब्धं, तस्य मूलकारणान्मेघण्डलान्महाब्रह्मदादिजन्मवज्जन्माभ्युपगमात् ।”
—तत्त्वप्रदीपिका, पृ० २८—३१, निर्णय सागर, १९१५
२९३. नासक्षीयसूक्त, ऋग्वे०, १०।१२९
२९४. धार्मिक, पृ० १४०
२९५. संक्षेपणारीरक, १।३१९
२९६. "आश्रयस्वविषयत्वभागिनो निविभागचित्तिरेव ईवला ।
पूर्वासिद्धतमसो हि पश्चिमो नाऽऽश्रयो भवति नापि गौचरः ॥"
—संक्षेपणारीरक १।३१९, काणिका यन्त्रालय संस्करण, संवत् १९४४
२९७. गीता, १।८।७२
२९८. वही, १।८।७३
२९९. वही, १।१।८
३००. वही, ७।२५-२६
३०१. वही, ५।१५
३०२. वही, ४।४०
३०३. भा० भा०, ब्र० सू०, १।४।३, पृ० ३८०
३०४. भा० भा०, पृ० १६-१७, ब्र० सू० १।१।१

आकर्षक भाषा शैली, अविच्छेद्य तर्क व्यूह एवं उत्कट पाण्डित्य के योग में कभी-कभी ऐसी रचनाओं का जन्म हो जाता है जो कि तात्कालिक साहित्य में मूर्द्धन्यस्थानाभिप्रेत हो जाया करती है, किन्तु ऐसी रचनाएँ स्थायी नहीं बन पाती और एक टूटती हुई उल्का के समान क्षणिक प्रकाश पुत्र को जन्म देकर स्वयं भी अज्ञातता के गर्भ में विलीन हो जाती है किन्तु कुछ रचनाएँ ऐसी भी होती हैं जो एक शाश्वत ज्योति के रूप में प्रदीप्त रहती हैं और पश्चाद्भावी संततियाँ उनसे प्रकाश व प्रेरणा प्राप्त करके साभाम्बित होनी रहती हैं। इस प्रकार की रचनाओं की, अन्य विशेषताओं के साथ-साथ, सबसे बड़ी विशेषता होती है, विषय का गम्भीर विवेचन। 'भामती' इसी कोटि की रचना है। इसीलिए यह स्थायी समादर को पात्र बन सकी है। प्रस्तुत उन्मेष में वाचस्पति मिश्र के उत्तरवर्ती अद्वैतवेदान्ताचार्य किस प्रकार 'भामती' से प्रभावित व प्रेरित हुए हैं इस जिज्ञासा के सम्बन्ध में परवर्ती वदान्त-साहित्य से कुछ ऐम स्थल चुनने का प्रयास किया जा रहा है जो 'भामती' की 'भा' में पूर्णतः भास्वरित हैं।

(१) 'भामती' का व्याख्या-परिवार

किसी ग्रन्थ का महत्त्व उसके व्याख्या परिवार की कसौटी पर निश्चर करता है। 'निघण्टु' के शब्द-सकलन का मूल्यांकन भास्काचार्य के निरुक्त किया। 'निरुक्त' के गम्भीर स्तर का स्पर्श दुर्गाचार्य के भाष्य के बिना सम्भव न था। शाबरभाष्य को कुमारिल भट्ट द्वारा रचित व्याख्यात्रयी ने जो महत्त्व प्रदान किया, दार्शनिक जगत् उससे भलीभाँति अवगत है। वेद के मूलमन्त्र यदि भाष्यकारों के द्वारा व्याख्यात न होते तो, जैसा कि कीर्त्तिस जेम महर्षि ने मन्त्रों की निर्गमकता का आक्षेप किया था, वह अमिट रह जाता। किन्तु कुशल व्याख्याताओं ने 'जर्मरी तुर्करी तु' जैसे अस्पष्ट मन्त्रार्थों को प्रकाशित करते हुए कहा—'नीच स्थाणोरपराधो यदनमन्धो न पश्यति'।^१ हाँ, यह बात दूसरी है कि व्याख्याता का जितना विशाल अध्ययन और विवसित ज्ञान होया, उतना ही अधिक भौतिक ग्रन्थों का आशय प्रकट हो सकेगा। सबका ज्ञान समानस्तरीय नहीं होता, जैसा कि ऋग्वेद ने कहा है—

अक्षयन्तः कर्णयन्तः सखायो मनोयजवेत्समा बभूवुः ।
आदप्लाश उपकक्षास उ त्वे हृदा इव स्नात्वा उ त्वे दहश्रे ॥^१

अर्थात् नेत्र एवं श्रोत्र वाले सभी मनुष्य समान दृष्टिगोचर होते हैं किन्तु उनका मानस विकास समान नहीं होता, यथा किसी जलाशय में जानुपर्यन्त जल होता है, किसी में कक्ष तक और किसी में उससे भी अधिक । उनमें अवगाहन करके ही उनके गाम्भीर्य का ज्ञान हो सकता है, उसी प्रकार किसी विद्वान् के शब्द-सागर का मन्थन करने के पश्चात् ही उसके ज्ञान-गाम्भीर्य का पता लगा करता है ।

धाकरभाष्य का गाम्भीर्य और प्रसादगुण 'भामती' के द्वारा बहुगुणित होकर जगमगा उठा है । इसी प्रकार 'भामती' के भाष-गाम्भीर्य को प्रकाशित करने के लिए विशिष्ट विद्वानों के द्वारा उसकी व्याख्याएँ सन्वृष्ट हुईं । आफ्रेट ने उन व्याख्याओं में तीन के नाम दिये हैं^२—(१) भामती तिलक, (२) भामती विलास, (३) कल्पतरु । प्रो० दासगुप्त जैसे इतिहासविदों ने 'भामती' की चार व्याख्याओं का उल्लेख किया है^३—(१) भामती तिलक, (२) वेदान्त कल्पतरु, (३) भामती विलास, (४) भामती व्याख्या । इनके अतिरिक्त 'श्रुजुप्रकाशिका' नाम की व्याख्या भी 'भामती' पर है । इस समय इनमें से दो व्याख्याएँ मुद्रित हैं—(१) वेदान्तकल्पतरु, (२) श्रुजुप्रकाशिका ।

१. वेदान्तकल्पतरु

इसके रचयिता श्री अमलानन्द सरस्वती का समय लगभग १२५० ई० माना जाता है ।^४ इन्होंने श्री अनुषवानन्द को अपना टीकागुरु, आनन्दात्मयता को परमगुरु तथा चित्पूजाचार्य के शिष्य श्री मूखप्रकाश को अपना विद्यागुरु माना है—

स्वयंप्रभमुखं ब्रह्म दयारचितधिग्रहम् ।
यथार्थानुभवानन्दपदगीतं गुरुं नमः ॥
विद्याप्रश्रयसंयमाः शुभकला यत्संनिधिस्थापतः
पुंसां हस्तगता भवन्ति सहसा कारुण्यवीक्षावद्मात् ।
आनन्दात्मयतीश्वरं तमनिदां बन्दे गुरुणां गुरुं
सर्वं परपदपद्मशुभमनघं पुण्यैरनन्तं मेवा ॥
ग्रन्थग्रन्थ्यभिधाः स्फुटन्ति मुकुला यस्योदये
फौमुदा व्याकुर्वत्पि यत्र मोहृतिमिरं लोकस्य संशाम्प्रति ॥
प्रद्योत्तारकादिव्यधीन्ति परमं व्योमापि नीराज्यते
योभिर्यस्य मुखप्रकाशशदिमं तं नोभि विद्यामूर्धम् ॥^५

अमलानन्द सरस्वती ने अपने आश्रयदाता के रूप में कृष्ण और महादेव दो नामों का उल्लेख किया है ।^६ नीलकण्ठ जासरो ने अपने इतिहास में लिखा है कि यादव वंश के राजा कृष्ण जैतुगी के पुत्र थे (अमलानन्द ने कृष्ण के पिता का नाम जैवदेव लिखा है)^६ । कृष्ण का शासनकाल १२४७—६० ई० माना जाता है । कृष्ण के पश्चात् महादेव ने १२६०—७१ ई० की अवधि में शासन किया । तत्पश्चात् कृष्ण के पुत्र रामचन्द्र^७ ने

१२७१ ई० में शासन सभाला । १२६४ ई० में अलाउद्दीन खिलजी ने आक्रमण कर उसे पराभूत किया ।^१

अमलानन्द सरस्वती ने भामतीव्याख्या का ही अनुसरण करते हुए 'शास्त्रदर्पण' ग्रन्थ की रचना की थी । उसके प्रारम्भ में लिखा है—

हरिहरलीलावपुषी परमेष्ठी व्यासशकर नत्वा ।
वाचस्पतिमतिबिम्बितमादर्शं प्रारभे धिमलम् ॥

इस स्पष्ट हो जाता है कि वाचस्पति मिश्र के प्रति कितनी श्रद्धा रखते थे । वाचस्पति मिश्र की आलोचना जहाँ जहाँ प्रकटायकार ने की है, वहाँ वहाँ श्री अमलानन्द सरस्वती ने प्रबल युक्तियों से उसका निराकरण एवं वाचस्पत्यमत की स्थापना की है । अमलानन्द सरस्वती के इस पक्ष से यह स्पष्ट हो जाता है कि वाचस्पति के लिए उनके हृदय में कितना महत्त्वपूर्ण स्थान था—

पदवाक्यप्रमाणाद्ये पर धारमुपेयम् ।
वाचस्पतेरित्यथेऽप्यबोध इति साहसम् ॥^२

यहाँ तक कि वाचस्पति मिश्र को वास्तिकार का पद भी उन्होंने प्रदान करने में सकोच नहीं किया । अमलानन्द सरस्वती की दृष्टि में वैदिक सम्प्रदाय के प्रति वाचस्पति मिश्र की सबसे बड़ी देन यह रही है कि उन्होंने उस वैदिक पथ को नष्ट होने से बचा लिया, उसकी प्राणरक्षा वाचस्पति के ही हाथों हुई—

वैदिकमार्गं वाचस्पतिरपि सम्यक्पुरक्षितं चक्रे ॥^३

वेदान्तकल्पतरु' अस्तुत 'भामती' के गम्भीर भावों का प्रकाशन जिस सफलता से कर पाया है, वैसा श्रेय किसी अन्य व्याख्याग्रन्थ को प्राप्त नहीं हो सका । भामतीरूपी समुद्र के गम्भीर अ तलल में पैठकर अमलानन्द सरस्वती ने उसके वैशिष्ट्यमुक्ताओं का सचय कर उन्हें सर्वसुलभ बनाने का सुन्दर प्रयास किया है । 'भामती' की एक एक विशेषता पर टोलाकार का हृदय गद्गद् हो उठा है और उस श्लोक के परिधान में मुग्धजित करने को लाभार्थित हो उठा है ।

'भामती' की तीसरी पीढ़ी की व्याख्या अर्थात् 'भामती' की व्याख्या की व्याख्या के रूप में दो महत्त्वपूर्ण व्याख्याएँ उपलब्ध हैं—'कल्पतरुपरिमल' और 'आभीय' । ये दोनों वेदान्तकल्पतरु की व्याख्याएँ हैं । कल्पतरुपरिमल' की रचना १६वीं शताब्दी^४ में आचार्य अण्णदीक्षित ने की । उन्होंने अमलानन्द की कल्पतरु' व्याख्या को अन्य सब व्याख्याओं का मार्गदर्शक माना है—

यावन्तो निर्विशस्ते विदुषा ध्यात्मानचातुरीभेदा ।
सर्वेषामपि तेवामयमवकाशं ददाति पुष्पकवत् ॥^५

उनका कहना है कि कल्पतरु के समस्त गम्भीर भावों का वर्णन उनकी स्वयं की शक्ति के परे है—

इत्यमिहातिगभोरे कियदाशयवर्णनं मया क्रियते ।

तुष्यन्ति ततोऽपि बुधाः कतिपयस्त्वनग्रहादिबाम्बुनिधेः ॥^{१४}

परिमलकार ने 'कल्पतरु' की व्याख्या के साथ-साथ यत्र-तत्र भाष्य और 'भामती' की अन्तर्दृष्टियों का स्पष्टीकरण प्रस्तुत करने का यत्नाद्य प्रयास किया है। पुनरपि 'परिमल' एक मीमांसाबहुल व्याख्या है जबकि 'कल्पतरु' वाचस्पति मिश्र के चतुरस्र वेदुष्य के अनुरूप विस्तृत दार्शनिक क्षेत्रों को प्रणस्त करती है। जैन, बौद्ध जैसे वेद-बाह्य मतवादों का स्पष्टीकरण 'कल्पतरु' तक ही सीमित प्रतीत होता है।

'कल्पतरु' की एक अन्य व्याख्या 'आभोग' है इसके निर्माता आचार्य लक्ष्मीनृसिंह (१७वीं शताब्दी)^{१५} हैं। ये नारायणेश्वर को अपना गुरु मानते हैं—

नारायणेश्वरयोगीन्द्रगुरुवन्दुग्रहयोगतः ॥^{१६}

परिमलकार और आभोगकार को विचार-शैलियों में महान् अन्तर है। जैसाकि कहा जा चुका है—अप्यदीक्षित पूर्वमीमांसा के महान् पंडित थे। अतः 'परिमल' का व्यक्तित्व मीमांसा-प्रधान है। मीमांसा के अधिकरण-ग्रहण में पाठक उलझ-सा जाता है। यदि 'परिमल' में मीमांसा का जाल निकाल दिया जाए तो उसके अवशिष्ट कलेवर में 'भामती' के आरम्भिक छात्र के लिए कोई सहायक सामग्री शेष न रह जाएगी। इसके अतिरिक्त एकाग्र स्थान पर परिमलकार ने 'भामती' और 'कल्पतरु' की दृष्टियों का निराकरण करने का भी प्रयास किया है, जिसकी चर्चा पहले आ चुकी है।

किन्तु इसके विपरीत आचार्य लक्ष्मीनृसिंह ने 'भामती' और 'कल्पतरु' के दृष्टि-कोण का पोषण किया है।^{१६} लम्बे शास्त्रार्थ में छात्रों को न उलझाकर मूल और उनके व्याख्यानों को नुगम बनाने का ही उनका प्रयास रहा है। भाष्य, 'भामती' और 'कल्पतरु' के सम्पादकगण भी 'आभोग' से पूर्णतया लाभान्वित होते हैं क्योंकि उसके लेखक ने शुद्ध-पाठ, पाठभेद एवं मूल के व्याख्यानों को ऐसी स्पष्ट शैली में आवद्ध कर दिया है कि किसी प्रकार का संदेह रह ही नहीं जाता। भाष्य, 'भामती' और 'कल्पतरु'—तीनों की सम्भीरता से आभोगकार का हृदय सुपरिचित है—

एवाहं पय कल्पतरुः पय च सूक्तयोऽम्ः

वाचस्पतेः पय नृ गभीरतरं च भाष्यम् ।

एवं स्वितेऽपि चिवत्तं त्रितयं कयंचित्त

कि दुष्करं गुरुन्सिंहकटाक्षभाजम् ॥^{१७}

२. ऋजुप्रकाशिका

'भामती' पर 'ऋजुप्रकाशिका' नामक एक व्याख्या और है जो कि अखण्डानन्द-यतिराट् द्वारा चिह्नित है। श्री अखण्डानन्दयतिराट् का पूर्वश्रम का नाम रंगनाथ था। इनके पिता का नाम कालहस्तिमज्जा तथा माता का नाम यज्ञाम्बा था।^{१८}

श्री अखण्डानन्दयतिराट् ने रत्नकोश^{१९} नामक ग्रन्थ पर भी 'रत्नकोशप्रकाशिका' नाम की व्याख्या लिखी थी जैसाकि जन्माद्यधिकरण के उपसंहार में 'ऋजुप्रकाशिका'

व्याख्या म 'मत्कृत्वरत्नकोशप्रकाशिकाव्याख्यायाम्' इस उक्ति से प्रतीत होता है।

'शुद्धप्रकाशिका' अन्वयनाम्नो व्याख्या है। यह भामती के गूढाशय को सरल शब्दों में सर्वगम्य व सुबोधरीति से प्रकाशित करती है। अमलानन्द मरस्वती की कल्पतह-व्याख्या वैदुष्यपूर्ण है अतः प्रायः सामान्य पाठक की पहुँच से बाहर है। 'शुद्धप्रकाशिका' 'भामती' की अपेक्षाकृत सरल शैली में समझाने का स्तुत्य प्रयत्न करती है। भामती पर किए गये आक्षेपों का उत्तर देने तथा विषयों को गढ़ना एवं सूक्ष्मता की काष्ठा तक ले जान म यतिराट् की रुचि प्रतीत नहीं होती। 'भामती' में स्थित मीमांसा के जो अधि-करण भाग चलकर आचार्य अप्ययदीशित के हाथों में पड़कर दुर्गम दुर्गम का रूप धारण कर गये थे श्री अखण्डानन्दपतिराट् के द्वारा कभी वे सर्वगम्य रूप में व्याख्यान हो चुके थे। 'भामती' के आशय को कितनी सरलता से इन्होंने समझाने का प्रयत्न किया है, इसका एक उदाहरण प्रस्तुत है।

भामतीकार ने भेदाग्रह को अध्यास का व्यापक बतलाकर आत्मा तथा अनात्म में चित, जड, विषय, विषयी आदि रूप से भेदग्रह बतलाकर भेदाग्रह की निवृत्ति में भेदाग्रह के व्याप्य अध्यास की निवृत्ति आत्मा व अनात्मा में बतलायी है। यहाँ शुद्धप्रकाशिकाकार ने अहंकारातिरिक्त आत्मा म अहंकार से भेदाग्रह होने से अध्यास बन सकता है, यह प्रश्न उपस्थित किया है तथा कहा है कि अहंकारातिरिक्त आत्मा की सत्ता में कोई प्रमाण नहीं, क्योंकि अहमित्वाकारक प्रत्यक्ष अहंकार को ही आत्मा सिद्ध कर रहा है, अतः प्रत्यक्ष प्रमाण से अहंकारातिरिक्त आत्मा की सिद्धि नहीं हो सकती। व्यक्तिरूप लिंग न होने से अनुमानप्रमाण का प्रसार भी नहीं और आगम को अहंकार के आत्मत्वबोधक अहमित्वाकारक अनुभव से विरुद्ध होने के कारण उपचरितार्थक मानना होगा, अतः वह भी अहंकारातिरिक्त आत्मा की सिद्धि नहीं कर सकता।^{१३} किन्तु उनका यह स्वतन्त्र लक्ष आत्मा तथा अनात्म में भेदग्रह होने से अध्यास नहीं बन सकता, इसी अर्थ की स्पष्टामि-व्यक्ति करा रहा है।

इस प्रकार व्याख्या शैली अतिसरल, बालमुबोध व बहुरथ परिपूर्ण है तथा 'भामती' के प्रत्येक पद का व्याख्यान करने का प्रयास किया गया है। इस व्याख्या में 'कल्पतह' का कही कहीं आशय लिया गया है, इस तथ्य का स्वयं व्याख्याकार ने प्रारम्भ में ही स्पष्ट कर दिया है—

स कल्पतरोरधमभिधाय भवचित् भवचित् ।

करोत्यखण्डपतिराट् व्याख्या वाचस्पते कृते ॥^{१४}

(२) व्याख्याकारों की 'भामती' में आस्था

शांकर शारीरकभाष्य के परवर्ती व्याख्याकारों ने अपनी रचनाओं में 'भामती' से स्थान स्थान पर प्रेरणा प्राप्त की है। यहाँ आचार्य आनन्दगिरि, आचार्य गोविन्दानन्द व आचार्य अद्वैतानन्द की व्याख्याओं से कुछ ऐसे अर्थ प्रस्तुत करने का प्रयास किया जा रहा है जहाँ वे भामतीकार से स्पष्टतः प्रभावित प्रतीत होते हैं।

१. आनन्दगिरि

१२वीं जताब्दी में^{१५} आचार्य आनन्दगिरि^{१६} ने शांकर के शांकरभाष्य पर 'न्यायनिर्णय' नामक व्याख्या लिखी थी। 'भामती' और 'न्यायनिर्णय'—दोनों के सम्पर्क में आने वाला पाठक सहज ही इस तथ्य का अनुभव कर सकता है कि न्यायनिर्णयकार यद्यपि एक स्वतन्त्र व्याख्याकार के रूप में शांकरभाष्य का अर्थप्रकाशन करने के उद्देश्य में न्यायनिर्णय की रचना में प्रवृत्त हुए होंगे, तथापि वे भामतीकार में पर्याप्त प्रभावित दृष्टिभार होते हैं, और न केवल भाव की दृष्टि में अपितु भाषा की दृष्टि में भी। इस कथन की पुष्टि के लिए कुछ स्थल प्रस्तुत हैं।

(१) 'असति प्रतिज्ञोपरोधो योग्यव्यवस्था' (ब्र० सू० २।२।२१)—सूत्र के भाष्य में निरिच्छ चित्तचैत पदार्थों के जगद्विधा हेतुओं का प्रतिपादन करते हुए वाचस्पति ने बतलाया है कि वे हेतु चार हैं—(१) आलम्बनप्रत्यय (२) समनन्तरप्रत्यय (३) अधिपतिप्रत्यय और (४) सहकारिप्रत्यय। नीलामासचित्त में नीलाकारता नीलरूप आलम्बन प्रत्यय से, घोघरूपता अद्यव्यवहित पूर्वविद्यमान पूर्वविज्ञानरूप समनन्तर प्रत्यय में, रूपग्रहणव्यवस्था चक्षुरूप अधिपतिप्रत्यय में और स्पष्टता आलोकरूप सहकारी प्रत्यय में प्राप्त होती है। ये चार कारण चित्तरूप पदार्थों के भी हैं तथा तदभिन्न चैतन्यपदार्थों के भी हैं। वाचस्पति के इस व्याख्यान से आनन्दगिरि कहें तक प्रभावित है, यह देखने के लिए दोनों के स्थल दिए जा रहे हैं—

भामती—“नीलामासस्य हि चित्तस्य नीलादालम्बनप्रत्ययान्नीलाकारता । समनन्तरप्रत्ययात् पूर्वविज्ञानाद् घोघरूपता । चक्षुषोऽधिपतिप्रत्ययाद् रूपग्रहणप्रतिनियमः । आलोकाद् सहकारिप्रत्ययाद्देतोः स्पष्टार्थता । एवं मुखादीनामपि चैतानां चित्ताभिन्नाहेतुजानां चत्वार्येतान्येव कारणानि । नैवं प्रतिज्ञा चतुर्विधान् हेतून् प्रतीत्य चित्तचैता उत्पद्यन्त इत्यभावकरणत्व उपपद्येत् ।”^{१७}

न्यायनिर्णय—“नीलामासस्य चित्तस्य नीलादालम्बनप्रत्ययान्नीलाकारता । समनन्तरप्रत्ययात् पूर्वविज्ञानाद् घोघरूपता । चक्षुषोऽधिपतिप्रत्ययाद् रूपग्रहणप्रतिनियमः । आलोकाद्देतोः स्पष्टता । मुखादीनामपि चैतानां चित्ताभिन्नानामेतान्येव चत्वारि कारणानि । नैवं प्रतिज्ञा चतुर्विधान् हेतून् प्रतीत्य चित्तचैतान्येव उपपद्येत् ।”^{१८}

(२) 'नामोपलम्भे' (ब्र० सू० २।२।२०) सूत्र में भाष्यकार ने विषय की ज्ञान में अभिन्न मिथ्या चैतन्य और विषय के सहोपलम्भ को कारण बतलाया है—“अपि च सहोपलम्भनियमाद् अमिथो विषयविज्ञानयोरुपपत्तिः । न त्वनयोरैकस्य अनुपलम्भे अन्यस्य उपलम्भोऽस्ति ।”^{१९} यहाँ शांकरभाष्यगत सहोपलम्भनियम का निर्वचन करते हुए वाचस्पति ने कहा है कि जिसकी जिनके साथ नियमतः उपलब्धि होती है वह वस्तु उस वस्तु में भिन्न नहीं होती। जैसे एक चन्द्रमा के साथ ही द्वितीय चन्द्रमा की नियमतः उपलब्धि होती है, अतः द्वितीय चन्द्रमा प्रथम चन्द्रमा में भिन्न नहीं है अपितु तद्रूप ही है। वाचस्पति की इस व्याख्या को आनन्दगिरि ने भी प्रायः इसी रूप में ग्रहण कर लिया है—

भामती—“यद्येन सह नियतसहोपलम्भनं तत्ततो न भिद्यते, यद्येकस्माच्चन्द्रमसो

द्वितीयश्चन्द्रमा । नियतसहोपलम्भश्चाथो ज्ञानेनेति व्यापकविद्बोपलविधिः • • • ।”
 सहोपलम्भनियमादभेदो नीलतद्विधो । भेदश्च भ्रान्तिविज्ञानं दृश्येतेन्दाविवाद्ये ॥”^{३३}

न्यायनिर्णय—‘यद्यन नियतसहोपलम्भन तत्तेनाभिन्न, यथैकेन चन्द्रमसा द्वितीय-
 श्चन्द्रमा, नियतसहोपलम्भन ज्ञेय ज्ञानेनत्वय । • • •

सहोपलम्भनियमादभेदो नीलतद्विधो ।

• भेदश्च भ्रान्तिविज्ञानं दृश्येतेन्दाविवाद्ये ॥”^{३३}

इसी प्रकार इस प्रकरण म ‘स्वप्नादिवच्चेद द्रष्टव्यम्”^{३३} इस भाष्य की व्याख्या करते हुए वाचस्पति ने लिखा है कि जो भी ज्ञान होना वह बाह्य वस्तु को आलम्बन नहीं बनाता, जैसे स्वप्नप्रत्यय या मायाप्रत्यय बाह्यालम्बन के बिना ही होते हैं, जाग्रत ज्ञान भी इसी प्रकार बिना बाह्यालम्बन के ही हो जाता है । वाचस्पति के इस व्याख्यान का आनन्दगिरि न अनुकरण किया है

भामती—‘यो य प्रत्यय स सर्वो बाह्यानालम्बन, यथा स्वप्नमायादिप्रत्यय, तथा चैव विद्यादाद्यासित प्रत्यय इति स्वभावहेतु ॥”^{३३}

न्यायनिर्णय ‘यो य प्रत्यय स सर्वो बाह्यालम्बन, यथा स्वप्नादिप्रत्यय, तथा चैव विमन प्रत्यय ॥”^{३३}

(३) यथ ज्ञान स अभिन्न है, इस योगाचारसिद्धान्त का खण्डन करते हुए वाचस्पति ने कहा है कि केवल क्षणिक विज्ञान का अस्तित्व मानने पर एक विज्ञान दूसरे क्षण में न रहने से पूर्वोत्तर विज्ञानों को परस्पर का ज्ञान न रहेगा और इस प्रकार जिन ज्ञानों में भेद है, उन दोनों ज्ञानों का किसी एक के द्वारा ग्रहण न होने से उनके भेद का भी ज्ञान नहीं होगा क्योंकि भेदज्ञान में प्रतियोगी-अनुयोगी-ज्ञान कारण होते हैं । ज्ञानों का परस्पर-भेदज्ञान न होने से क्षणिकत्व, शून्यत्व, अनात्मत्व आदि बौद्धसम्भन सिद्धान्तों को भी सिद्ध नहीं हो सकेगी क्योंकि उनकी सिद्धि प्रतिज्ञाज्ञान, हेतुज्ञान, दृष्टान्तज्ञान भेदों के द्वारा ही होती है और यह भेद विज्ञान को क्षणिक मानने पर नहीं बन सकता । इसी प्रकार स्वलक्षणत्व की सिद्धि भी विज्ञान को क्षणिक मानने पर सम्भव नहीं है । आनन्दगिरि ने भी अर्थ और ज्ञान का भेद सिद्ध करते हुए वाचस्पति के इन भावों को प्राय उन्ही शब्दों में गृहीत कर लिया है—

भामती—“एव क्षणिकशून्यानात्मत्वदयोऽप्यनेकप्रतिज्ञाहेतुदृष्टान्तज्ञानभेदसाध्या । एव स्वमसाधारणमभ्यतो व्यावृत्त लक्षणे यस्य तदपि यद् ध्यावर्तते यतश्च ध्यावर्तते तदनेकज्ञानसाध्यम् ॥”^{३४}

न्यायनिर्णय—“किं च क्षणिकत्व शून्यत्वमनात्मत्वमित्यादिधर्मप्रतिज्ञापि ते हीयेत, यनेकप्रतिज्ञाहेतुदृष्टान्तज्ञानभेदमाध्यत्यात । स्वमसाधारण सर्वतो व्यावृत्त लक्षण स्वलक्षण तदपि येष्या व्यावृत्त तदनेकज्ञानापेक्ष ज्ञान च • • • ॥”^{३४}

(४) ‘सर्वघानुपपत्तेश्च’ (ब्र० सू० २।२।३२) सूत्र के ‘किं बहुना । सर्वप्रकारेण यथा यथाऽय वैनाशिकमय • • • परीक्ष्यते तथा तथा निकताकूपवत विदीयत इव”^{३५}— इस भाष्य की व्याख्या करते हुए वाचस्पति ने कहा है कि बौद्धों का सिद्धान्त शब्दत भी उपपत्तिरहित है क्योंकि उन्होंने ‘पश्यना’ ‘तिष्ठना’ आदि असाधु शब्दों का प्रयोग

वाहुल्येन किया है, तथा अर्थतः भी उपपत्तिरहित है क्योंकि निरात्मवाद को मानते हुए भी आलयविज्ञान को समस्त वासनाओं का आधार माना है जो कि अधिनाशी आत्मा मानने पर ही बन सकता है। आनन्दगिरि ने भी उपर्युक्त भाष्य की व्याख्या करते हुए इसी भाव को कुछ शब्दों के परिवर्तन के साथ व्यक्त किया है—

भामती—“यथा यथा ग्रन्थतोऽर्थतश्च ।...ग्रन्थतस्तावत् पश्यनातिष्ठनामिद-
पोपघातसाधुप्रयोगः । अर्थतश्च निरात्म्यमभ्युपेत्यालयविज्ञानं सभन्तवासनाधारमभ्यु-
पगच्छन्नक्षरमात्मानमभ्युपैति ।”^{२८}

न्यायनिर्णय—“यथायथेति । ग्रन्थतोऽर्थतश्चेत्यर्थः । दर्शनमिति वा स्थानमिति वा वाच्ये पश्यनातिष्ठनेत्यलक्षणपदप्रयोगाद् ग्रन्थतस्तावन्नोपपत्तिः । अर्थतश्च निरात्म्य-
मभ्युपेत्यालयविज्ञानं समस्तवासनाधारमभ्युपगच्छन्नक्षरमात्मानमभ्युपैति ।”^{२९}

(५) ‘नैकस्मिन्नसम्भवात्’ (ब्र० सू० २।२।३३) सूत्र के भाष्य में भाष्यकार ने जैन सिद्धान्त के अनुसार ५ अस्तिकायो का नामतः उल्लेख किया है। इस अण की व्याख्या करते हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है, कि जीवास्तिकाय वद, मुक्त व नित्यसिद्ध भेद से तीन प्रकार का है तथा पुद्गलास्तिकाय पृथिवी आदि चार भूत एव स्थावर, जगम मिलाकर ६ प्रकार का है, धर्मास्तिकाय सम्भक् प्रवृत्ति द्वारा अनुमेय है, आकाशास्तिकाय के लोकाकाश तथा अलोकाकाश दो भेद हैं जिनमें उपर्युपरि विद्यमान लोकों के अन्तर्वर्ती आकाश को लोकाकाश तथा लोकों से ऊपर विद्यमान मोक्षस्थान को अलोकाकाश कहा जाता है क्योंकि उसमें लोकों की सत्ता नहीं है। वाचस्पति ने आस्रव, सवर तथा निर्जर पदार्थों का प्रवृत्तिलक्षण बतलाते हुए आस्रव को मिथ्याप्रवृत्तिरूप तथा संवर और निर्जर को सम्यक् प्रवृत्तिरूप बतलाया है। जो पुरुष को विषयों में प्रवृत्त कराती है, उस ऐन्द्र-प्रवृत्ति को आस्रव कहा है। यह प्रवृत्ति आत्मा के अधोगतिरूप अनर्थ का कारण होने से मिथ्या प्रवृत्ति है। संवर और निर्जर सम्यक् प्रवृत्तिरूप हैं। शमदमादिरूपा प्रवृत्ति आस्रवस्रोत के द्वार को रोकती है, अतः वह संवर कहलाती है और तप्ताशिलारोहणादि-रूप प्रवृत्ति पुण्यापुण्य को सुखदुःखोपभोग के द्वारा सर्वथा नष्ट कर देती है, अतः वह निर्जर कहलाती है। इस प्रकार संक्षेप से आर्हतसिद्धान्त का प्रतिपादन वाचस्पति ने निम्न शब्दों में किया है—

भामती—“धर्मास्तिकायः प्रवृत्त्यनुमेयोऽधर्मास्तिकायः स्थित्यनुमेयः ।...
आकाशास्तिकायो द्वेषा...लोकाकाशोऽलोकाकाशश्च । तथोपर्युपरिस्थितानां लोका-
नामन्तर्वर्ती लोकाकाशस्तेषामुपरि मोक्षस्थानमलोकाकाशः ।...सम्यक् प्रवृत्तौ तु
संवरनिर्जरो...तत्र शमदमादिरूपा प्रवृत्तिः सवरः । सा ह्यास्रवस्रोतसो द्वारं संवृणोतीति
संवर उच्यते । निर्जरस्त्वनादिकालप्रवृत्तिकपायकलुपपुण्यापुण्यहेतुस्तप्तशिलारोहणादिः ।
स हि निःशेषं पुण्यापुण्यं सुखदुःखोपभोगेन जरयतीति निर्जरः ।”^{३०}

आनन्दगिरि ने भी उपर्युक्त भाष्य की व्याख्या में वाचस्पति के भावों का ही, कहीं शब्दतः और कहीं अर्थतः, अनुकरण किया है—

न्यायनिर्णय—“धर्मास्तिकायः प्रवृत्त्यनुमेयः... अधर्मास्तिकायः स्थित्यनुमेयः ।
...आकाशास्तिकायो द्वेषा—लौकिकाकाशोऽलौकिकाकाशश्च । लोकानामन्तर्वर्ती लोका-

काश । तदुपरि मोक्षन्यायनमलोकाकाश । सम्यक्प्रवृत्ती सवरनिर्जरी । तत्रास्रवस्रोनी-
हार सवृणोनीनि सवर शमादिप्रवृत्ति । नि शेष पुण्यापुण्य सुखदुःखापमोयेन जेरयतीति
निजरसनप्तशिलावरोहणादि । ११५

(६) 'तदनन्तरप्रतिपत्ती रहति सपरिष्वक्त प्रथमनिरूपणाभ्याम्' (ब० सू०
३।१।१) सूत्र म, यह जीव मूढमदेह मे युक्त होकर के ही परलोक में जाता है—इसका
उपपादन करते हुए वाचस्पति मिश्र न कहा है कि परमात्मा नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभाव है,
अत उसका अद्योगमन नहीं बन सकता । इसलिए गमन देहेन्द्रियादि उपाधिविशिष्ट
जीवभावापन्न आत्मा का हा हो सकता है, किन्तु औपाधिक जीव भी प्रादेशिक होने मे
देहेन्द्रियादि उपाधि को छोड़कर अन्यत्र गमन नहीं कर सकता । अत सूक्ष्मभूतो से
परिवर्तित होकर के यह समरण करता है । वाचस्पति के इस व्याख्यान का आनन्दगिरि
ने भावत अनुसरण किया है—

भामती—न तावत् परमात्मन ससरणसम्भव ***किन्तु जीवानाम् । परमात्मैव
चायाधिकल्पितावच्छेदो जीव इत्याख्यायते, तस्य च देहेन्द्रियादेरुपाधे प्रादेशिकत्वान्न
तत्र सन् देहान्तर गन्तुमर्हति । तस्मान् मूढमदेहपरिष्वक्ती रहति कर्मोपस्थापित प्रति-
पत्त्य प्राप्तव्यो वा देहस्तद्विषयाया भावनाया उत्पादनाया दीर्घाभावमात्र जनकयोप-
मीयते । ११६

न्यायनिर्णय—कर्मोपस्थापित प्रतिपत्त्य प्राप्तव्यो यो देहस्तद्विषये भावनाया
देवोऽहमित्यादिकाया दीर्घाभावो व्यवहितार्थालम्बनत्व तावन्मात्र जलूकमयोपमीयत
इति याचना । जीवो हि ससर-देहेन्द्रियाद्युपाधि स्वय प्रादेशिकत्वान्न तत्रस्यो देहान्तर
गन्तुमर्हत्यत सूक्ष्मदेहेनैव परिष्वक्ती रहतीति भाव । ११७

(७) 'आध्यानाधिकरण (ब० सू० ३।३।१४-१५) मे इन्द्रियेभ्य परा ह्यर्था
अर्थेभ्यश्च पर मन मनसश्च परा बुद्धि, बुद्धेरात्मा महान् पर ॥ महत् परमव्यक्तम् -'
(कठ० ३।१०-११)—इत्यादि श्रुति मे अर्थादि के परत्वरूपप्रतिपादन का तात्पर्य आत्मा
के परत्वप्रतिपादन मे ही है, इसका विवेचन करते हुए वाचस्पति ने कहा है कि प्रमाणों
का प्रमाणत्व अज्ञात अर्थ के प्रतिपादन मे है और विशेष तौर से आगत प्रमाण का तथा
'एष सर्वेषु भूनेषु गूढोऽऽत्मा न प्रकाशने' (कठ० २।१२) इत्यादि श्रुतियां आत्मा को दुर्ज्ञेय
सिद्ध कर रहे है और वस्तुत आत्मा दुर्ज्ञेय है भी तथा अर्थादि पदार्थ सुगम है, अत
उनके परत्व का तात्पर्य आत्मा के परत्व मे ही है । वाचस्पति ने इस आशय को अभि-
व्यक्ति इन शब्दों मे की है—'अनधिगताथप्रतिपादनस्वभावत्वात् प्रमाणाना विशेषत-
प्रकाशस्य, पुरुषशब्दवाच्यस्य चात्मन स्वय श्रुत्यैव दुरधिगमत्वावधारणाद् वस्तुतश्च
दुरधिगमत्वादर्थादीना च सुगमत्वात् परत्वमेवार्थादिपरत्वाभिधानस्येत्यर्थ । ११८
आनन्दगिरि ने वाचस्पति के इस भाव को ही पूर्णतया सश्रेय मे निम्न शब्दों मे गृहीत
किया है—'अज्ञातार्थज्ञापनस्वभावाध्यादागमस्यात्मनश्च श्रुत्यैव दुर्ज्ञानत्वोक्ते वस्तुतश्च
तथात्वादर्थादीना च सुगमत्वात्तथा परत्वोक्तिरपि तत्पर्यवेत्यभिप्रेत्योपसहरति । ११९

२. गोविन्दानन्द

श्री गोविन्दानन्द (१६वीं शताब्दी) ने भी शंकर के शरीरकमाध्य पर

‘रत्नप्रभा’ नामक व्याख्या लिखी है। यद्यपि यह व्याख्या विवरणप्रस्थान का अनुगमन करने हुए लिखी गई है^{५०} और टीका के प्रारम्भ में ही लेखक ने विवरणकार के मत का समर्थन एवं आचार्य वाचस्पति मिश्र के मत का खण्डन किया है^{५१} तथापि टीका का आद्योपान्त अवलोकन करने पर यह भली-भाँति स्पष्ट हो जाता है कि रत्नप्रभाकार भामतीकार के प्रभावक्षेत्र में आने से अपने को बचा न सके। इस प्रभाव को स्पष्ट करने के लिए कुछ खण्डक यहाँ प्रस्तुत किए जा रहे हैं—

(१) टीका के प्रारम्भ में आचार्य वाचस्पति के एक मंगल का भाव है कि आचार्य शंकर की कृति (भाष्य) का मयाग हम जैसों के तुच्छ वचन को भी उमी प्रकार पवित्र कर देता है जिस प्रकार गंगा का प्रवाह रथ्योदक को पवित्र कर देता है—

आचार्यकृतितिवेशनामप्यवधूतं वचोऽस्मदादीनाम् ।

रथ्योदकमिव गंगाप्रवाहपातः पवित्रयति ॥^{५६}

श्री गोविन्दानन्द ने भी मंगलाचरण में इसी भाव का श्लोक दिया है—

श्रीमच्छारीरकं भाष्यं प्राप्य वाक् शुद्धिमाप्नुयात् ।

इति श्रमो मे सफलो गंगां रथ्योदकं यथा ॥^{५०}

(२) शारीरकभाष्य की प्रथम पंक्ति ‘युष्मदस्मत्प्रत्ययगोचरयो विषयविविधियो-स्तमःप्रकाशवद् विषदस्वभावयोरितरेतरभावानुपपत्तो सिद्धायां तद्वर्माणाममि मृतरा-मितरेतरभावानुपपत्तिः ॥’^{५२} में आये ‘युष्मदस्मत्प्रत्ययगोचरयोः’ पद की व्याख्या करते हुए आचार्य वाचस्पति मिश्र ने कहा है कि वस्तुतः यहाँ ‘इदमस्मत्प्रत्ययगोचरयोः’ यह कहना चाहिए किन्तु यहाँ पर अत्यन्त भेद का कथन करने के लिए ‘(इदम् के स्थान पर) ‘युष्मद्’ का ग्रहण भाष्यकार ने किया है क्योंकि ‘अहंकार’ का प्रतियोगी जितना ‘त्वंकार’ है उतना ‘इदंकार’ नहीं है, ‘इदंकार’ और ‘अहंकार’ का प्रयोग कभी-कभी एक ही वस्तु के लिए एक ही साथ हो जाता है, जैसे कि ‘एते त्रयम्, इमे वयमात्महे’ आदि वाक्यों का लोक-व्यवहार में प्रचलन है।^{५३} श्री गोविन्दानन्द ने इसी भाव का प्रस्फुटन इस प्रकार किया है—“अतः एवेदमस्मत्प्रत्ययगोचरयोरिति चतुर्थेऽपीदंशब्दोऽस्मदर्थे लोके वेदे च बहुषः, इमे वयमात्महे, इमे विदेहाः, अयमहमस्मीति च प्रयोगदर्शनान्नास्मच्छब्दविरो-द्धीति मत्वा युष्मच्छब्दः प्रयुक्तः इदंशब्दप्रयोगे विरोधास्फूर्तेः ॥”^{५३}

(३) ‘जन्माद्यस्य यतः’ (१।१।२) सूत्र के ‘अस्य जगतो नामरूपाभ्यां व्याकृतस्य ...’ इत्यादि भाष्य में स्थित ‘नामरूपाभ्यां व्याकृतस्य’ इस अंश की व्याख्या करते हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है कि इस वाक्यांश के द्वारा अचेतनकर्तृत्व का निर्दिष्ट किया गया है क्योंकि जो वस्तु नाम और रूप के द्वारा व्याकृत की जाती है वह चेतनकर्तृक होती है, जैसे घट। यह विवादास्पद जगत् भी नामरूप के द्वारा व्याकृत है, अतः टमका भी कोई चेतन कर्ता है क्योंकि चेतन ही घटादि की वृद्धि में चिप्रित करके नामरूप के द्वारा अर्थात् घटादि नाम के द्वारा, कम्बुखीवादि रूप के द्वारा बाह्य घट की निष्पत्ति करता है। नामरूप-व्याकरण ने पूर्व उनका वृद्धि में आनेव्यन चेतन में ही बन सकना है, अचेतन में नहीं। अतः ‘नामरूपाभ्यां व्याकृतस्य’ इस अंश के द्वारा प्रधानादि अचेतनों के तथा निरु-

स्वरूप (शून्य) के कर्तृत्व का निरास हो जाता है।^{१४} रत्नप्रभाकार ने भी वाचस्पति के इस भाव को उभी रूप में प्रकट किया है—“यथा कुम्भकार प्रथम कुम्भशब्दभेदेन विकल्पित पृथुबुध्नोदराकारस्वरूप बुद्धवानिश्य नदात्मना कुम्भ व्याकरोति वहि प्रकटयति”^{१५} इत्यादि पक्तियाँ ।

(४) 'महद्दीधवदा ह्रस्वपरिमण्डलाभ्याम्' (२।२।११) सूत्र के भाष्य की यदापि द्वे द्वयणुके चतुरणुकमारभेते—इस पक्ति को व्याख्या करते हुए वाचस्पति ने कहा है कि यहाँ एक 'द्वे' शब्द और होना चाहिए अर्थात् 'द्वे द्वे द्वयणुके' ऐसा होना चाहिए, नहीं तो चतुरणु की निष्पत्ति नहीं होगी अर्थात् उसमें महत्त्व नहीं आएगा क्योंकि वस्तु में महत्त्व प्रमाण की उत्पत्ति कारणमहत्त्व से कारणबहुत्व से या प्रथम से होती है और यहाँ द्वयणुक में न स्वयं महत्त्व है जिसमें कि उसके द्वारा चतुरणुक में महत्त्व की उत्पत्ति हो सके और न दो द्वयणुको में बहुत्व सख्या ही है जिससे कि कारणबहुत्व से ही महत्त्व की उत्पत्ति हो सके। अतः द्वे द्वयणुके के स्थान पर द्वे द्वे द्वयणुके ऐसा पढ़ना चाहिए जिससे कि कारणबहुत्व से चतुरणुक में महत्त्व प्रमाण की उत्पत्ति हो सके।^{१६} यही बात रत्न-प्रभाकार ने भी “द्वे द्वे इति शब्दद्वय पठितव्यम्, एव सति चतुर्भिर्द्वयणुकैश्चतुरणुकारम्भ उपपद्यते”^{१७} के द्वारा कही है। यहाँ दूसरा समाधान भी वाचस्पति मिश्र ने प्रस्तुत किया है। उसके अनुसार 'द्वे द्वयणुके' में 'द्वे' शब्द द्वित्व सख्या का वाचक है अर्थात् 'द्वयेकयो द्विवचनैकवचने'—इस सूत्र में 'द्वि' और 'एक' शब्द द्वित्व और एकत्वसख्या के वाचक हैं। इस प्रकार द्वयणुकाधिकरणक जो दो द्वित्व सख्या, उनके द्वारा चतुरणुक का प्रारम्भ होता है। इस तथ्य को वाचस्पति मिश्र ने—“अथवा द्वे इति द्वित्वे, यथा 'द्वयेकयो द्विवचनैकवचने' इति। अत्र हि द्वित्वकत्वयोरित्यर्थः। अन्यथा द्वयेकेष्विति स्यात् साक्ष्ये-याना बहुत्वात्। तदेव योजनीयम्—द्वयणुकाधिकरणे ये द्वित्वे ते यदा चतुरणुकुमारभेते सक्षेयाना चतुर्णां द्वयणुकानामारम्भकत्वात्तत्तदगते द्वित्वसद्ये अपि आरम्भिके।”^{१८} इसके द्वारा व्यक्त किया है। वाचस्पति के इस समाधान को आनन्दगिरि ने इस भाष्य की व्याख्या में ग्रहण किया है।

(५) 'इतरेतरप्रत्ययस्त्रादिति चेन्नोत्पत्तिमात्रनिमित्तित्वात्' (२।२।१६) सूत्र के भाष्य में आए बौद्ध दर्शन के कुछ पारिभाषिक शब्दों की व्याख्या में रत्नप्रभाकार ने भ्रामतीकार का अधिकांश अनुकरण किया है। जैसे—

भ्रामती—'नामरूपेन्द्रियाणां सनिवात स्पर्शं स्पर्शाद् वेदना मुखादिका। ततो भवो भवत्यस्माज्जन्मेति भवो धर्माधर्मौ। ... जानानां स्क्न्धानां परिपाको जरा। स्क्न्धानां नाशो मरणम्। त्रियमाणस्य मूढस्याभिपगस्य पुत्रकलत्रादावन्तर्दाहि शोकः। तदुदय प्रलयन हा मातः। हा तातः। हा च मे पुत्रकलत्रादीति परिवेदना।”^{१९}

रत्नप्रभा—“नामरूपेन्द्रियाणां मिथ मयोग स्पर्शः। तत्र मुखादिका वेदना। ... तेन भवत्यस्माज्जन्मेति भवो धर्मादिः। जानानां स्क्न्धानां परिपाको जरास्क्न्धः। नाशो मरणम् त्रियमाणस्य पुत्रादिस्नेहादन्तर्दाहः शोकः, तेन हा पुत्रेत्यादिविलाप परिवेदना।”^{२०}

३. अद्वैतानन्द सरस्वती

श्री अद्वैतानन्द सरस्वती (१७वीं शताब्दी)^{११} द्वारा रचित ब्रह्मसूत्र शांकरभाष्य की सारगर्भित एक मौलिक ध्याख्या 'ब्रह्मविद्याभरण' नाम में वेदान्त-जगत् में विख्यात है। वस्तुतः यह ब्रह्मविद्या का एक ऐसा आभरण (भूषण) है जिसके ममकक्ष ध्याष्टयान परवर्ति-काल में उपलब्ध नहीं होता। 'भामती' के घर्षस्व में यह ग्रन्थरत्न पूर्णतया भास्वरित है। 'भामती' की पद्धति पर ही सूत्र के साथ भाष्य का संगठन किया गया है।

(१) प्रत्यक्ष की शब्दजन्यता—वाचस्पति मिश्र ने शब्दजन्य प्रत्यक्षज्ञान नहीं माना है। उनका कहना है कि "न चैव साक्षात्कारो मीमांसामहितस्यापि शब्दस्य प्रमाणस्य फलम् अपितु प्रत्यक्षस्य, तस्यैव तत्फलत्वनियमात्। अन्यथा कुटुम्बीजादपि वटोकुरोत्पत्तिनियमात्। तस्मान्निविचिकित्सवाक्यायंभावनापरिपाकसहितमन्तःकरण स्वपदायंस्यापरोक्षस्य तत्तदुपाध्याकारनिषेधेन तत्पदायंतामनुभावयतीति युक्तम्।"^{१२} इसका प्रतिपादन करते हुए ब्रह्मविद्याभरणकार ने कहा है^{१३} कि "अहं कर्ता" इस प्रकार के कर्तृत्वादि घर्म से युक्त आत्मा के प्रत्यक्ष में मन की हेतुता निश्चित है। अतः शुद्ध निविद्योपात्मा के साक्षात्कार में मन की अतिरिक्त हेतुता कल्पनीय नहीं है अपितु पहले से क्लृप्त है। जैसे 'पीतः शङ्खः' आदि स्थलों पर शुबलरूपरहित केवल शब्द द्रव्य का चक्षु से प्रत्यक्ष माना जाता है, उसी प्रकार निर्गुण, निविद्यय ब्रह्म का साक्षात्कार भी मन में हो सकता है। 'दृश्यते तु अर्घ्यया बुद्ध्या' (काठ० १।३।१२) आदि श्रुतिर्ण उक्त पद का पोषण करती हैं। इस पक्ष में भाष्यवाक्य की संगति करनी है, भाष्यवाक्य है—“ब्रह्म-चोदना तु पुरुषमवबोधयत्येव केवल, अवबोधस्य चोदना जन्यत्वान्न पुरुषो बोधे नियु-ज्यते। यथाऽक्षार्यसन्निकर्षेणार्चबोधे तद्वत्।"^{१४} यहाँ भाष्यकार ने सभी प्रकार वेदान्त-वाक्य में ब्रह्मप्रत्यक्ष की जनकता मानी है, जैसे कि इन्द्रियार्थमनिकर्ष में घटादि प्रत्यक्ष की हेतुता मानी जाती है। वाचस्पति मिश्र के अनुसार वेदान्तवाक्य साक्षात् पुरुष-प्रत्यक्ष का जनक नहीं अपितु परम्परया है। लोक में बहुत-से ऐसे प्रयोग देगे जाते हैं जहाँ पर वस्तु का साक्षात् उपयोग न होकर परम्परया ही होता है, जैसे 'धूमोद् बह्निर्नुमीयते' 'मनसा दृश्यते' आदि। वस्तुस्थिति यह है कि धूम में बह्नि की अनुमति नहीं होती अपितु धूमज्ञान में होती है, अतः धूम-परम्परा में अनुमिति का जनक होता है, साक्षात् नहीं। किसी वस्तु का दर्शन चक्षु से किया जाता है, मन से नहीं। अतः मन साक्षात् रूप-दर्शन का हेतु न होकर परम्परया माना जाता है, घर्म ही वेदान्तवाक्य परम्परा में ब्रह्म-बोध का हेतु होते हैं साक्षात् नहीं।

(२) विविदिषा में कर्म का उपयोग—वाचस्पति मिश्र ने कर्म का उपयोग विविदिषा में धरताया है—“तमेतमात्मानं वेदानुवचनेन = नित्यस्वाद्यप्रायेण ब्राह्मणा विविदिषन्ति = वेदिमुमिच्छन्ति न तु विदन्ति।"^{१५} ब्रह्मविद्याभरणकार ने भी कहा है—“विविदिषावाक्यं विविदिषार्थमेव कर्माणि विद्यते।"^{१६} इस प्रकार ब्रह्मविद्याभरणकार ने इन विषय में वाचस्पति का अनुकरण किया है तथा अनेक तर्कों से इसका समर्थन किया है।^{१७}

(३) जीवाधित्त अविद्या—ब्रह्मविद्याभरणकार न अविद्या के आद्यसम्बन्धी विवाद को प्रस्तुत करके बतलाया है कि अविद्या जीवेश्वरानुगत विशुद्ध चैतन्य के अधिन है अर्थात् जीव तथा ईश्वर दोनों म अनुगत जो विशुद्ध चैतन्य है, वह माया का अधिष्ठान है। माया की दो शक्तियाँ हैं—आवरण तथा विक्षेप। आवरणशक्ति का कार्य अज्ञतादि है तथा विक्षेपशक्ति के कार्य क्रियारूप जगत्सृष्टि तथा गत्यादिक है। माया की ये दोनों शक्तियाँ हैं—इम वान की पुष्टि 'माययापहृतज्ञाना आसुर भावमात्रिणा', 'माया तु प्रज्जनि विद्यात्' इत्यादि श्रुतिस्मृति वाक्यों में ही जाती है। यही माया अपनी विक्षेपशक्ति के द्वारा परमात्मा म सर्वज्ञत्वादि तथा विद्यारादि रूप विक्षेप का तथा जीव में तसारूप विक्षेप का आघात करती है। इसलिए माया का विक्षेपान्त ईश्वर तथा जीव उभयाशब्देद्वय से रहता है। किन्तु माया का आवरणात्म जीवत्वावच्छेदरूप में ही काम करता है, ईश्वरावच्छेदरूप में नहीं। अतः ईश्वर में सर्वज्ञत्वादि धर्मों की उपपत्ति हो जाती है। इम व्यवस्था म प्रमाण ईश्वर म सर्वज्ञत्वबोधक श्रुति तथा जीव म 'अहमज्ञ' इत्याकारक प्रत्यक्ष प्रमाण है। इसी व्यवस्था के कारण 'ज्ञाज्ञो द्वावज्ञावीशनीतो' इत्यादि श्रुति में ईश्वर को 'ज्ञ' तथा 'जीव' को 'अज्ञ' बतलाया गया है। अतः माया या अविद्या का आवरणात्म जीव में ही कार्य करता है, न कि ईश्वर म अर्थात् जीव आवरणात्म से युक्त है न कि ईश्वर^{८८} अर्थात् अविद्या जीवाधिन है। इस प्रकार अन्ततो-गत्वा ब्रह्मविद्याभरणकार वाचस्पति से महमत हो जाते हैं।

कही-कही ब्रह्मविद्याभरण' ने वाचस्पत्य पदावली का भी उपयोग किया है, यथा—

(१) भामती—“यपु व्यावर्तमानेषु यदनुवर्तते तत्संभ्यो भिन्न यथा कुसुमेभ्य सूत्रम्।”^{८९}

ब्रह्मविद्याभरण—“येषु व्यावर्तमानेषु यदनुवर्तते तत्संभ्यो भिन्नम्। यथा कुसुमेभ्य सूत्रम्।”^{९०}

(२) भामती—“योऽहं बाल्ये पितरावग्बभूव स एव स्थविरे प्रणप्तन् अनुभवामि।”^{९१}

ब्रह्मविद्याभरण—“य एवाहं बाल्ये पितरावग्बभूव स एव स्थविरे प्रणप्तन् अनुभवामि।”^{९२}

इसी प्रकार अन्यत्र भी ब्रह्म विद्याभरणकार ने वाचस्पति की 'भामती' से प्रकाश प्राप्त किया है।^{९३}

(३) 'भामती' का प्रचार-क्षेत्र

'भामती' के प्रचार-क्षेत्र के परिप्रेक्ष्य में जब हम वेदान्त के परवर्ती लेखकों के प्रकरण ग्रन्थों का पृष्ठोद्धर्तन करते हैं तो ऐसा प्रतीत होता है कि 'भामती' के व्याख्यान-परवर्ती वेदान्त के उपजीवक चावय बन गए थे। आचार्य आनन्दबोध, चित्तुम्बाचार्य, सायणमाधव, मधुसूदन सरस्वती, धर्मराजेश्वरीन्द्र, ब्रह्मानन्द सरस्वती, महादेव सरस्वती प्रभृति वेदान्तमहारथियों के ग्रन्थों में स्थान-स्थान पर भामतीकार के व्याख्यानों

की छटा के दर्शन होते हैं। स्थाली-पुलाक-न्याय से इस छटा की कतिपय संक्षिप्त शक्तियाँ सजाने का यहाँ प्रयास किया जा रहा है।

१. आचार्य आनन्दबोध (११वीं १२वीं शताब्दी)***

आचार्य आनन्दबोध ने वाचस्पति के मत को अपनी रचना 'न्यायमकरन्द' में कई स्थानों पर उद्धृत किया है। यथा—

(१) सिद्धार्थ में शब्द का शक्तिग्रह

सिद्धार्थ में भी ऋषदों का सगतिज्ञान होता है, इस पक्ष का उपपादन करते हुए आनन्दबोध ने वाचस्पति मिश्र का मत उद्धृत किया है—'यदबोचदाचार्यवाचस्पतिः—'एवविद्येऽपि विषये हर्षहेत्वन्तरमाशकमाना जननीज्वरशक्या स्वकीयमपि ब्राह्मणत्वं प्रति संदिहाना नाधिकारभाजो ब्राह्मणोचितासु क्रियास्त्विति कृत गीर्मासाभ्यासपरिश्रमेण तेषामिति ।'*** 'पुत्रस्तेजातः' जैसे सन्देहवाहक के वाक्य को सुनकर श्रोता को पुत्रोत्पत्ति का ज्ञान हो जाता है। यद्यपि 'पुत्रस्ते जातः' इस वाक्य में कार्यताबोधक लिङ्ग आदि पद का प्रयोग नहीं है तथापि इस वाक्य से पुत्रोत्पत्ति का बोध होता है, अतः वेदान्त धार्यों में लिङ्गादि का प्रयोग न होने पर भी उनसे अर्थबोध अवश्य होगा। इस निर्णय पर प्रभाकर की ओर से आक्षेप किया जाता है कि 'पुत्रस्ते जातः' इस पद का ऐसा कोई अर्थ हो सकता है जिसके ज्ञान से श्रोता को हर्ष उत्पन्न हुआ है। हर्ष का हेतु पुत्रजन्म को छोड़कर और घन लाभवि का ज्ञान भी हो सकता है। इस प्रकार हेत्वन्तर की आशंका में 'पुत्रस्ते जातः' वाक्य का पुत्रजन्म ही अर्थ है, ऐसा नहीं कहा जा सकता।

प्रभाकर के इस आक्षेप का समाधान वाचस्पति मिश्र ने यह कहकर किया है कि शंकाओं का उदय कहीं नहीं हो सकता? प्रभाकर को अपने जन्म के विषय में भी शंका हो सकती है कि उनका जन्म किसी ब्राह्मणतर से भी हो सकता है। तब ब्राह्मणत्व का सिद्ध हो जाने पर, उन्हें ब्राह्मणोचित गीर्मासाभ्यासान् जैसे वैदिक कृत्य में प्रवृत्त नहीं हैं। किन्तु 'पितु ब्राह्मणात् त्व जातः' के समान माता के वाक्यों को सुनकर जैसे ब्राह्मणत्व का निश्चय उन्हें हो जाता है, उसी प्रकार वेदान्तवाक्यों से भी श्रद्धा का निश्चय हो सकता है।

२. अखण्डार्थ

वेदान्तसिद्धान्त में 'प्रत्ययसि' जैसे महावाक्यों को अखण्डार्थबोधक वाक्य माना जाता है। अर्थात् पदों का किसी एक प्रातिपदिकार्थ में तात्पर्य होना ही अखण्डार्थबोधकता कहा जाता है। अखण्डार्थबोधक वाक्यप्रकारों में वाचस्पति मिश्र की सम्मति दिललाते हुए आनन्दबोध ने कहा है—'आचार्यवाचस्पतिमिश्रः पुनरखण्डमनुविनिसमास-विशेषाणां सन्निहितविशेषाभिधायितामंगीकुर्वाणा वैश्वदेव्यामिष्टा दण्डी कमण्डलुमा-निष्पादयोऽयखण्डार्थवृत्तितायामुदाहार्या इति मन्वन्ते ।'*** 'प्रकृष्टप्रकाशश्चन्द्रः' जैसे लक्षणावाच्य अखण्डार्थक माने जाते हैं। इससे विन्म अण् प्रत्ययान्त जैन वैश्वदेवी आमिष्टा, मनुपुत्र्यान्त जैसे कमण्डलुमान्, इतिप्रत्ययान्त जैसे दण्डी, बहुश्रीहिंसमास जैसे

चित्रगुणादि पद भी अलक्ष्यार्थक मान जाते हैं। अन्य के सम्बन्ध में रहित विशुद्ध वस्तु को अलक्ष्य वस्तु कहा जाता है। चित्रगु शब्द में 'चित्रा गावो म्य' चित्र गावों का सम्बन्धी देवदत्त 'चित्रगु' शब्द का अर्थ माना जाता है। उस देवदत्त में चित्र गावों का सम्बन्ध विवक्षित होना है अथवा नहीं, इस प्रश्न के उत्तर में कहा जाता है कि बहूव्रीहि समास का अर्थ माना है अन्य पदार्थ अर्थात् समानवटकपदों का अर्थ विवक्षित नहीं माना किन्तु अन्य पदार्थ ही प्रतिपाद्य होता है। इस प्रकार चित्र, गो और उसका सम्बन्ध कुछ भी शक्यकोटि में प्रविष्ट नहीं किया जाता किन्तु देवदत्त जैसे अन्य पदार्थ को ही 'चित्रगु' शब्द का प्रतिपाद्य अर्थ माना जाता है। इस प्रकार का देवदत्त एक अलक्ष्य वस्तु है। इसी प्रकार अण, मनुष्य इति आदि प्रत्यय भी अण अर्थ में ही प्रयुक्त होते हैं। अब उनका भी घटकपदार्थों से अतिरिक्त ही अर्थ माना जाता है। जैसे वैश्वदेव्यामिक्षा शब्द यामिक्षा को, दण्डी शब्द देवदत्त आदि द्रव्य का एक कण्डलुमान आदि शब्द किसी कण्डलुगारी पुरुष को कहा करता है इसी प्रकार पराशर भाष्यो एक 'स य ज्ञानमन्त ब्रह्म' आदि शब्द अलक्ष्य ब्रह्म का समर्थक मान जाते हैं। सभी महावाक्य लक्षणवाक्यों के समान ही अलक्ष्यार्थ के बोधक होते हैं।

आनन्दबोध में वाचस्पति के केवल सिद्धान्तों का ही उल्लेख नहीं किया है अर्थात् उनकी पदावली का भी उपयोग यत्र तत्र किया है। यथा — "न ह्यस्तु लौकिका नाम इति च नय इति वा पदात् कुञ्जर गिरि वा प्रतिपाद्यमाना भवन्ति भ्रान्ता"**, 'दत्त एक जला-जलि'**, 'समनस्वन्द्रियमनिकृष्टा स्फीतालोकमध्यमध्यासीना'** इत्यादि।

३ चित्तमुखाचार्य

जैसे चित्तमुखाचार्य ने आचार्य वाचस्पति मिश्र की आलोचना की है वैसे उनके कथन का प्रमाणरूप में उद्धृत भी किया है। उदाहरणस्वरूप दो स्थल प्रस्तुत हैं।

(१) बुभुत्सितार्थ-प्रतिपादन

शबर, शंकर आदि के समान वाचस्पति मिश्र के वाक्यलक्षण शाब्दिकमर्यादा के सूत्र बन गए हैं। वाचस्पति मिश्र ने अपनी प्रायः सभी व्याख्याओं के आरम्भ में बुभुत्सितार्थ प्रतिपादन को महत्त्व दिया है।** थी चित्तमुखाचार्य ने वाचस्पति के इस बुभुत्सितार्थ प्रतिपादन को 'तत्त्वमसि' इत्यादि महावाक्यों के घटक तत् 'त्वम्' आदि दोनों पदों में लक्षण मानने में प्रमाणरूप में उपन्यस्त किया है—'ननु तथापि पूर्वकालोपलक्षणस्यैतत् । उक्तं च प्रतिज्ञावचनस्य साधनापन्वमावसायिनाचार्यवाचस्पतितत्— अनित्य शब्द बुभुत्सितार्थानित्य शब्द इत्यनुक्त्या यदेव किञ्चिदुच्यते यत्कृतक तदनित्यमिति वा, तत्त्वमसवदबुद्ध्या न प्रत्येयि प्रतिवादी ।' इति।** कुछ लोगों का यह कहना था कि 'तत्त्वमसि' आदि महावाक्यों में अभेदबोध के लिए दोनों पदों की लक्षणा आश्रयण करना आवश्यक नहीं है। एक पद की लक्षणा ही काम चल सकती है। 'तत्' पद की यदि मुख्यार्थक माना जाय तब 'त्वम्' पद की लक्षणा एक 'त्व' पद को मुख्यार्थक मानकर उसमें 'तत्' पद की लक्षणा कर देने में अभेदार्थ का लाभ हो जाता है। प्रथम पक्ष में 'तत्' पद मवज्र-वादिबिशिष्टवैतन्य की अभिधेयत्व से कहता है, 'त्व' पद की उसी अर्थ में

लक्षणा कर देने से दोनों पदों का एक अभेद ईश्वरार्थ के बोधन में तात्पर्य बन जाता है। दूसरे पक्ष में 'त्वम्' पद का अभिप्रायार्थ से ब्रह्मज्ञत्वादिविशिष्टवैतन्य का वाचक होता है और 'तत्' पद की उसी में लक्षणा कर देने में अभेदबोध प्राप्त हो जाता है। इस प्रकार एक पद की लक्षणा से अभेदबोध का लाभ हो जाने पर उसके लिए उभयपद-लक्षणा आवश्यक नहीं। इस व्यवस्था के द्वारा उभयपदलक्षणावादी अस्थान निरुत्तर हो जाता है। किन्तु वाचस्पति मिश्र के मूलवाक्यों का उपयोग ऐसे अवसर पर करते हुए कहा जाता है कि अन्यतर पद की लक्षणा के द्वारा यद्यपि अभेदबोध प्राप्त हो जाता है किन्तु वह अभेदबोध न वृत्तुतित है और न प्रतिपित्तत। लक्षणा का मुख्य निमित्त माना जाता है तात्पर्यानुपपत्ति। तात्पर्य उसी अर्थ में माना जाता है जो अर्थ वृत्तुतित अथवा प्रतिपित्तित हो। श्रोता को जिज्ञासा के अनुसार वक्ता को प्रतिपित्ता (विद्यक्षा) हुआ करती है। श्रुतिभाष्य अपीक्षेय है, उनमें विद्यक्षा या प्रतिपित्ता साक्षात् सम्भव न होने पर भी वैसे ही व्यावहारिक विद्यक्षा का निर्वाह किया जाता है जैसे 'कृत्वं पिपित्तित' (नदी का कगार गिरना चाहता है)। कगार जट वस्तु है, उसमें इच्छा का योग कैसे? इस प्रश्न के उत्तर में उनमें औपचारिक इच्छा का सम्यग् माना जाता है। उसी प्रकार शब्दतत्त्व को जट मानने वाले भी विद्यक्षा का निर्वाह किया करते हैं। उपदेशक या उपदेष्टा श्रोता की समीक्षा, जिज्ञासा, बुभुत्ता का अनुसरण किया करते हैं।

इस वक्तव्य को सिद्धान्त का रूप वाचस्पति मिश्र ने इस प्रकार प्रदान किया है 'एवमन्तिय शब्दं बुभुत्समानाया नित्यः शब्द इत्यनुमत्त्वा यदेव किञ्चिदुच्यते कृतकत्वादिति वा यत्कृतक तदनित्यमिति वा कृतकत्व शब्द इति वा तत्सर्वमस्वानपेक्षितमापाततो सम्बद्धाभिधानं, तथा चानवहितो न बोद्धुमर्हेति। यत्कृतकं तत्सर्वमन्तियं, यथा पटः, कृतकत्व शब्द इति वचनमर्थमामर्थ्यैर्नैवापेक्षितप्रदानित्यत्त्वनिष्ठायाकामित्यध्यानमन्नेति चेत्, परस्परार्थत्वप्रसंगात्।'^{१७३} तार्किकगण न्यायविग्रह के ५ अंग मानते हैं—प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय और निगमन। वीद-उदाहरण और उपनय, या उपनय और निगमन—वा ही अवयवों को पर्याप्त मानते हैं। भाट्टगण तीन अवयव माना करते हैं—प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, अथवा उदाहरण, उपनय, निगमन। वाचस्पति मिश्र तार्किक पक्ष का समर्थन करते हुए कहते हैं कि पाँचों अंग बुभुत्ता की गृह्यलाओं से इस प्रकार आवद्ध हैं कि उन्हें विशिष्ट नहीं किया जा सकता। प्रत्येक माध्यम्यन पर ५ जिज्ञासाएँ हुआ करती हैं—यथा शब्द अनित्य होता है? यदि है तो क्यों? कैसे? ऐसा कोई और भी उदाहरण है? उदाहरण का पक्ष में सामंजस्य है अथवा नहीं? प्रथम जिज्ञासा को शान्त करने के लिए प्रतिज्ञावाक्य का प्रयोग किया जाता है—'अन्तःशब्दः।' 'काम्मात्?' इस प्रकार की द्वितीय जिज्ञासा को शान्त करने के लिए 'कृतकत्वात्' इस हेतुवाक्य का प्रयोग किया जाता है। तृतीय आकांक्षा की शान्ति के लिए कहा जाता है—'यत् कृतकत्व तत्र अनित्यत्वम्, यथा घटादौ।' इसे दृष्टान्त-वाक्य कहते हैं। दृष्टान्तदृष्ट हेतु का उपसंहार करने के लिए 'तथाचायम्'—यह उपनयवाक्य प्रयुक्त होता है। दृष्टान्तदृष्ट हेतु का पक्ष में उपसंहार ही जाने पर दृष्टान्तदृष्ट माध्यम्यन का उपसंहार दिखाने के लिए 'तस्मात्तथायम्'—इस प्रकार निगमनवाक्य का उच्चारण किया जाता है। इसमें भी

कहा जा सकता है—पूर्व-पूर्व अगवाक्यों के द्वारा उत्पादित आकाशाद्यो का प्रथमन उत्तरोत्तर वाक्य प्रयोग के द्वारा किया जाता है। 'शब्दोऽनित्य' कहने पर जिज्ञासा होती है—'कस्मात्?' इस जिज्ञासा का उत्तर हेतुवाक्य-प्रयोग के द्वारा दिया जा सकता है, अन्यथा नहीं। बुभुत्सितामिधानन्याय से दूर न्याय-क्षेत्र प्रमत्तगीत या उन्नत प्रलाप मात्र माना जाता है। इस निष्कर्ष की कसौटी पर जब हम महावाक्य का अर्थबोध प्रकार चढाते हैं तब यही स्थिर होता है कि दोनों पक्षों की लक्षणा आवश्यक है, क्योंकि प्रकृत में विशिष्ट और शुद्ध चेतन का अभेदबाध बुभुत्सित है उसका लाभ केवल एक पद की लक्षणा से नहीं हो सकता। एक पद की लक्षणा से विशिष्टाथ का अभेद ही प्राप्त होता है, शुद्ध का नहीं। दोनों पद अपनी अपनी अभिधावृत्ति की सीमा पारकर जब विशुद्ध चैतन्य में लक्षणा के द्वारा प्रवृत्त होते हैं तभी बुभुत्सित और प्रतिपिस्तित अर्थ का पर्यवसान हुआ करता है। वक्ता और श्रोता की इस अदभुत एव दुर्लभ मर्यादा का मूर्याकन श्रुति न इस प्रकार किया है— आश्रयार्थोऽस्य वक्ता कुशलोऽस्यलब्धा (कठ० २।७)। मुमुक्षु बुभुत्सु अधिकारी का कौशल विशुद्ध तत्त्व क अभेद की बुभुत्सा म निहित होगा ३ एव वक्ता आवद का आश्रय चमत्कार विशुद्ध चैतन्य के अभेदबोधन म माना जाता है।

(२) अनुमान को स्वतः प्रमाणता

वेदान्त के क्षेत्र में कुमारिल भट्ट के उपकरण ही काम में लाए जाते हैं। ज्ञान के विषय में कुमारिल भट्ट का सिद्धान्त है कि 'स्वतः सर्वप्रमाणानां प्रामाण्यम्।' वेदान्त का भी वही सिद्धान्त है। परत प्रामाण्यवादी नैयायिक आपत्ति देता है कि यदि ज्ञान का प्रामाण्य स्वतः गृहीत माना जाए तो उसमें प्रामाण्याप्रामाण्य का सन्देह नहीं होना चाहिए क्योंकि ज्ञान के उत्पन्न होते ही जब उसमें प्रमात्व गृहीत हो जाता है तब प्रमात्वरूप-विशेष-कोटि का दर्शन हो जान के कारण प्रमात्वभाव की सम्भावना समाप्त हो जाती है। नैयायिक की इस आपत्ति का परिहार करते हुए चिरमुखार्या ने कहा है कि नैयायिक-गण भी अनुमान और उपमान के विषय में स्वतः प्रामाण्यवादी होते हैं जैसाकि वाचस्पति मिथ ने कहा है—'अनुमानस्य स्वतः प्रमाणतया अन्वयस्यापि सम्भवात्।' नैयायिकों का कहना यह है कि 'इदं जलम्' जैसे प्राथमिक ज्ञान म सफल प्रवृत्ति के पश्चात् प्रमात्व का अनुमान किया जाता है— विमत ज्ञानमर्थाऽपिभिचारि समर्थप्रवृत्तिजनकत्वात्। यही जिज्ञासा होती है कि इस अनुमान-ज्ञान में प्रमात्वग्रहण दूसरे अनुमान से और दूसरे में तीसरे से, इस प्रकार अनवस्था दोष प्राप्त हो जाना है। अतः नैयायिकों ने अनुमान को झूठा प्रमाण मान लिया। अनुमान यदि स्वतः प्रमाणभूत है तब इसमें प्रमात्व का सन्देह कैसे होगा? वही आक्षेप नैयायिकों पर भी किया जाता है। ऐसे उत्तर-प्रत्युत्तर को प्रतिबन्धी प्रणाली से अभिहित किया जाता है। ऐसे स्थलों पर मध्यस्थगण प्रायः यही निर्णय लिया करते हैं कि जिन स्थलों पर वादी और प्रतिवादी दोनों के पक्षों में समान दोष आ जाते हैं तो उन पर विचार स्थगित कर दिया जाना है, जैसाकि कुमारिलभट्ट ने श्लोकवार्तिक में कहा है—

तस्माद्योः समो दोषः परिहारोऽपि वा समः ।
नैकस्तत्रानुयोक्तव्यस्तादृगर्थविचारणे ॥

नैयायिकों ने अनुमान में स्वतः प्रामाण्य वयों मान लिया, इस ओर संकेत करते हुए वाचस्पति मिश्र ने सूचित किया है कि जिस वस्तु के निर्माण में सामग्री का परीक्षण नहीं किया जाता उस वस्तु में दोष की सम्भावना अवश्य बनी रहती है, किन्तु जिस वस्तु का निर्माण करने से पहले उसकी सामग्री का सावधानी से परीक्षण कर लिया जाता है, वह वस्तु सदैव निर्दोष बना करती है, इसी के आधार पर विश्व का व्यवहार प्रचलित है। अनुमान की सामग्री में और ज्ञानों की अपेक्षा एक विशेषता है कि उनके व्युत्पत्ति, पक्ष, धर्म आदि कारणकलाप पुनः पुनः परीक्षित होते हैं। अतः उन निश्चित निरवद्य साधनों से उत्पन्न अनुमान ज्ञान में किसी प्रकार के अप्रामाण्य की सम्भावना नहीं रह जाती। अतः उसे स्वतः प्रमाण मान लेना अनुचित नहीं। वाचस्पति मिश्र ने स्पष्ट शब्दों में कहा है—'अनुमानस्य तु परितो निरस्तसमस्तविभ्रमाशकस्य स्वत एव प्रामाण्यम्, अनुमेयाध्यभिचारिलिगसमुत्पत्त्वात्'।^{८५} अर्थात् अनुमान प्रमाण साध्याव्यभिचारी हेतु से उत्पन्न होने के कारण सभी प्रकार की विभ्रमविषयक शकाओं से रहित होता है। अतः अनुमान को स्वतः प्रमाण नैयायिक माना करते हैं।

(३) बन्धमोक्ष-व्यवस्था

नानाजीववाद एव जीवाश्रिनाविद्यावाद जैसे वाचस्पति के सिद्धान्त में बन्ध-मोक्ष की व्यवस्था कैसे बनती है, जबकि अविद्या का विषय ब्रह्म माना जाता है। वाचस्पति का सिद्धान्त है कि जीव अविद्या का आश्रय है—जीव को तत्त्वबोध होता है और वही मुक्त होता है, किन्तु वहाँ सन्देह यह है कि अविद्या का विषय ब्रह्म ब्रह्म माना जाता है, उसी में ही बन्धन की निवृत्ति होनी चाहिए। इसका उत्तर दिया गया है कि ब्रह्म वस्तुतः न ब्रह्म होता है और न मुक्त, किन्तु अविद्या की निवृत्ति में मुक्त जैसा हो जाया करता है। चिन्मुखाचार्य ने इस पक्ष में बन्धमोक्ष-व्यवस्था का उपादान करते हुए कहा है—'तस्मादेकमपि ब्रह्मानेकोपाधिभिरवच्छिन्न लक्षणानाजीवभावं तत्र ब्रह्मैव यत्र विद्यया अविद्योपाधिनिवृत्तिस्तत्र मुक्तमिव भवतीति नानाजीववादेऽपि बन्धमुक्तिव्यवस्थोपपद्यत इति केचिदाचार्याः प्रपेदिरे'।^{८६} अर्थात् एक ही ब्रह्म अनेक उपाधियों से युक्त होकर अनेक जीवों के रूप में बन्धन का अनुभव करता है और जिस जीव की अविद्या निवृत्त हो गई, उसकी निवृत्ति से वह अपने को मुक्त जैसा अनुभव करता है, ऐसा कुछ आचार्य मानते हैं। यहाँ 'केचिदाचार्याः' पद की व्याख्या करते हुए प्रत्यक्षरूप आचार्य ने कहा है—'केचिदाचार्या मण्डनमिश्रवाचस्पतिमिश्रमतावलम्बिनः'।^{८७}

३. सायण भाष्य (सर्वदशन सग्रहकार)

अध्यास के पूर्वपक्ष में आशंका किया गया है कि श्रुति रजनादि पदार्थों के अध्यास में अध्वस्त और अधिष्ठान का सादृश्य देखा जाता है, अतः नादृश्य को ही अध्यास का कारण मानना चाहिए, नहीं तो रजन का अध्यास कोयले जैसी कानी वस्तु में होने लग

जाएगा। आत्मा और अनात्मवस्तु में किसी प्रकार का सादृश्य सम्भव नहीं। इसलिए अध्यास नहीं हो सकता। इस आशय का समाधान करते हुए वाचस्पति मिश्र ने सादृश्य-ज्ञान में अध्यास की हेतुता का निराकरण किया है। उस निराकरण को उद्धृत करते हुए सायण माधव ने 'सर्वदशनसप्रद' में कहा है कि सभी विभ्रमों में साहचर्य की व्याप्ति नहीं मानी जा सकती क्योंकि बहुत-से विसदृश स्वापादि अध्यास देखे जाते हैं। जैसा कि आचार्य वाचस्पति मिश्र ने कहा है—यह प्रपञ्च अनादि वासनाओं से जन्म ब्रह्म का विद्यतेमान है। इस साहचर्य की अपेक्षा नहीं।^{५८}

व्यावहारिक व्यक्तियों का 'अहम्' शब्द प्रयोग शुद्धात्मा को विषय करता है अथवा अध्यस्त आत्मा को, इस प्रश्न का उत्तर देते हुए सायण माधव ने अहंकार को अध्यस्तात्मविषयक ही कहा है और वाचस्पति के 'अहम् इदंवास्मि सदनं जानान' आदि^{५९} शब्दों में अध्यस्त आत्मभाव का प्रतिपादन करते हुए वाचस्पति मिश्र का नाम लेकर भी उनके वाक्य को उद्धृत करके यह सिद्ध किया है^{६०} कि व्यवहारकाल में विद्वान् और अविद्वान् सभी समान धरातल पर व्यवहार करते पाये जाते हैं, जैसे पशु अपने इष्टानिष्ट-दर्शन के आधार पर प्रवृत्त व निवृत्त होता है—उसी प्रकार सभी व्यावहारिक व्यक्ति प्रवृत्त और निवृत्त होते हैं।

स्वतंत्र प्रामाण्यवाद की स्थापना कुमारिल भट्ट ने अपने श्लोकवार्तिक में विस्तृत रूप में की है। उस मत के अनुसार ही वाचस्पति मिश्र ने न्यायकणिका में अपनी व्यवस्था दी है। अर्थात्वादी ने सन्देह किया है कि यदि किसी स्थल विशेष पर विसम्वाद के कारण ज्ञान को मिथ्या मान लिया जाए तब मनुष्य को किसी भी ज्ञान पर विश्वास नहीं रहता। इस अनाश्वासप्रस्तापि का निराकरण वाचस्पति मिश्र ने यह कहकर कर दिया है कि ज्ञानमय प्रमात्त्व स्वयं माना जाता है। ज्ञान वस्तु का प्रकाशक हो जाने मात्र प्रमात्त्व माना जाता है। प्रमात्त्व ग्रहण में अव्यभिचारादि की अपेक्षा नहीं मानी जाती। सभी ज्ञान प्रमात्त्व ही उत्पन्न होते हैं, जिन सब पर विश्वास बना रहता। सायण माधव ने 'उस ज्योत्स्ना ल्यो उद्धृत किया है।^{६१}

४ मधुमूदन सरस्वती (१५०० ई०)^{६२}

मधुमूदन सरस्वती ने भी अपनी रचनाओं में अनेकत्र वाचस्पति मिश्र को उद्धृत किया है। कुछ स्थल प्रस्तुत हैं।

(१) सद्भिन्न वस्तु में भी अर्थक्रियाकारित्व-प्रदर्शन

वेदान्तमिद्धान्त प्रपञ्च को सद्भिन्न मानता है। इस पर उद्देश्यादि के प्रबल आक्षेप हैं। उनका कहना है कि सद्बस्तु ही लोक में सप्रयोजन या अर्थक्रियाकारी मानी जाती है। उसमें भिन्न में अर्थक्रियाकारित्व न होने का कारण प्रपञ्च को सत् मानना होगा। इस पर वेदान्त के आचार्यों का समाधान यह है कि लौकिक व्यवहारसाधनता सत् में भिन्न में भी पाई जाती है। जैसे स्वप्न सत् में भिन्न (अमत्) होने पर भी शुभाशुभ-सूचक होता है। शकादि मरण का हेतु देला जाता है। वर्ण में ह्यस्त्व दीर्घत्व

आदि धर्म आरोपित होते हैं जो कि सत् नहीं होते फिर भी उनमें बोध यथार्थ होता देखा जाता है। सभी असत् पदार्थ अपने प्रयोजन के निष्पादक होते हैं, यह नियम नहीं। धूलि-पटल में धूम अपने सत् अग्नि का अनुमापक नहीं होता। इस प्रकार के स्वभाववैलक्षण्य में मधुसूदन सरस्वती ने वाचस्पति के व्यवह्व को प्रमाणरूप में प्रस्तुत किया है—“तदुक्तं वाचस्पतिमिश्रं—‘यथा सत्यत्वाविशेषेऽपि चक्षुषा रूपमेव ज्ञाप्यते न रसः, तथैवामत्त्वा-विलेखेऽपि वर्णवैध्यादिना नत्य ज्ञाप्यते, न तु धूमाभामादिना’ इति।”^{६३} वेदान्ताचार्य मोमानको के समान शब्द में ह्रस्वत्व, दीर्घत्व का आरोप माना करते हैं। आरोपित ह्रस्वत्व, दीर्घत्व से प्रतिपाद्य वस्तु का यथार्थ ज्ञान माना जाता है, जैसाकि वाचस्पति मिश्र ने कहा है—‘न हि लौकिका गग इति वा नग इति वा पदात् कूजर वा तग वा प्रतिपद्यमाना भवन्ति भ्रान्ताः।’^{६४} लौकिकव्यवहार में दीर्घ ‘नकार’ घटित ‘नाग’ शब्द में हाथी का बोध होता है एव ह्रस्व ‘नकार’ युक्त ‘नग’ पद में वृक्ष बाटि का बोध होता है। ऐसे बोध को यथार्थ माना जाता है, भ्रम नहीं। इसी प्रकार आरोपित वस्तु भी लौकिक सत्य की साधन हो सकती है, किन्तु जैसे सभी सत् रदायों का स्वभाव एक नहीं होता उसी प्रकार सभी सदभिन्न या आरोपित पदार्थों का स्वभाव भी एक जैसा नहीं होता। अतः आरोपित ह्रस्वत्व दीर्घत्व से बोध यथार्थ होता है किन्तु आरोपित धूम में चक्षु का यथार्थज्ञान नहीं होता।

(२) अधिष्ठान व आरोप्य के धर्मों का अन्तर

अधिष्ठान व अध्यस्त का तादात्म्य होने पर भी अध्यस्त के धर्मों से युक्त अधिष्ठान जैसे प्रतीत होता है वैसे अधिष्ठान के धर्मों से युक्त अध्यस्त वस्तु नहीं। इस विषय में वाचस्पति मिश्र का उल्लेख करते हुए अद्वैतसिद्धिकार ने कहा है—

“न च—समारोप्यस्य रूपेण विषयो रूपवान् भवेत् ।

विषयस्य तु रूपेण समारोप्यं न रूपवत् ॥

इति वाचस्पत्युक्तेऽन्तःकरणगताः प्रेमास्वदत्त्वस्वैवात्मनि प्रतीत्यावत्तिरिति वाक्यम् ।”^{६५} आरोपित सर्प की भीषणता आदि रूपों ने रज्जु युक्त प्रतीत होती है किन्तु रज्जुगत त्रिगुणत्वादि धर्मों ने सर्प युक्त प्रतीत नहीं होता। इसका कारण उनके परस्पर धर्मों का आरोप माना जाता है किन्तु उन्हीं धर्मों का आरोप हो सकता है जो प्रतीयमान हो। सर्प-भ्रमकाल में रज्जुगत त्रिगुणत्वादि विशेष आकार तिरोहित हो जाता है, प्रतीयमान नहीं रहता। अतः उसका आरोप नहीं होता क्योंकि उसकी प्रतीति हो जाने पर सर्पभ्रम निवृत्त हो जाता है।

(३) अन्वोन्याध्यास में अन्वयाद प्रसंग की निवृत्ति

आत्मा का अनात्मा में तथा अनात्मा का आत्मा में अध्यास मानने पर आत्मा और अनात्मा दोनों अध्यस्त हो जाने के कारण मिथ्या हो जाते हैं। इस प्रकार माध्यमिकसम्बन्ध अन्वयादप्रक्रिया प्रसक्त हो जाती है। उसकी निवृत्ति के लिए अधिष्ठान का बाध नहीं हो

सकता। अधिष्ठान ज्ञान सदैव बाधक होता है बाधित नहीं। रजतादिज्ञान जैसे बाधित होता है वैसे शुक्तिज्ञान नहीं क्योंकि शुक्तिज्ञान का विषय शुक्ति सत्य होता है। शुक्तिज्ञान और रजतज्ञान की विशेषता बताते हुए वाचस्पति मिथ ने कहा है— तत्त्वपक्षपातो हि स्वभावो घियाम ।' यदाहुर्वाह्या अपि—

निष्पद्रवभूतार्थस्वभावस्य विषयं ।

न बाधो यतन्त्वेऽपि ब्रुद्धंस्तत्पक्षपातत ॥६१

रजतज्ञान और शुक्तिज्ञान की यही महती विशेषता है कि शुक्तिबुद्धि का विषय शुक्ति वास्तविक है तात्त्विक है और रजतज्ञान का विषय रजत काल्पनिक है, अतात्त्विक है। किस ज्ञान का विषय काल्पनिक और किस ज्ञान का विषय तात्त्विक इनका निर्णय कैसे किया जाए इसका निराकरण करने के लिए वेदान्त के आचार्यों ने भ्रमस्थल पर अधिष्ठान को सत्य और अध्यस्त को असत्य माना है। मधुसूदन सरस्वती का कहना है कि 'अधिष्ठानस्य ज्ञानद्वारा भ्रमाहेतुत्वऽप्यज्ञानद्वारा भ्रमहेतुत्वेन सत्त्वनियमात् । भ्रमोपादानाज्ञानविषयो ह्यधिष्ठानमित्युच्यते, तच्च सत्यमेव, असत्यस्य सर्वस्याप्यज्ञानकल्पितत्वेनाज्ञानविषयत्वात् ।' ६० अध्यास में दो प्रकार की सामग्री अपेक्षित होती है— ज्ञानघटित और अज्ञानघटित। रजत जैसे अधमस्त पदार्थों का ज्ञान एव शुक्ति जैसे आधार द्रव्य का अज्ञान अध्यास का कारण होना है। ज्ञान का विषय सत्य होना चाहिए, यह आवश्यक नहीं। काल्पनिक रजत ज्ञान निवृत्त हो जाने पर भी उत्तरकाल में रजतभ्रम देखा जाता है। किन्तु अज्ञान का विषय शुक्ति या शुक्त्यवच्छिन्न चैतन्य की सत्यता अनिवाय होती है क्योंकि उसे अधिष्ठान कहा करते हैं और अधिष्ठान सदैव सत्य होता है। भ्रम के उपादानभूत अज्ञान का विषय अधिष्ठान कहलाता है। शुद्ध ब्रह्म को छोड़कर अन्य पदार्थ अज्ञान के विषय नहीं हो सकते क्योंकि वे सब अज्ञान के द्वारा कल्पित होते हैं। उनकी कल्पना में पूर्ण अधिष्ठान की सत्ता अपेक्षित होती है। रजतादि कल्पना का अधिष्ठान वास्तविक दृष्टि से शुक्त्यवच्छिन्न चैतन्य को माना जाता है। शुक्त्यवच्छिन्न चैतन्य विशिष्ट होने के कारण अधिष्ठान नहीं बन सकता। इस संदेह का समाधान करने के लिए वेदान्ती कहा करते हैं कि शुक्त्यवच्छिन्न का यहाँ अर्थ शुक्लपलक्षित चैतन्य होता है जो कि शुद्ध चैतन्य है। उपलक्षित चैतन्य अज्ञान का विषय माना जाता है। प्रमाणवातिककार धर्मकीर्ति जैसे विज्ञानवादी को भी यह मानना पडा है कि भूतार्थ-स्वभाव का बाध नहीं हुआ करता। उसका कारण होता है बुद्धि का तत्त्वपक्षपात। सद-विषयक बुद्धि प्रबल होती है। यहाँ पर मावृत्तिक वस्तु को काल्पनिक और पारमाथिक वस्तु को वास्तविक माना गया है। सावृत्तिक और पारमाथिक परिभाषाएँ समस्त अद्वय-वादों में प्रायः समान रूप से प्रचलित हैं। रजतादि आकारों में द्वाह्यता का बाध हो जाता है, किन्तु ज्ञानस्वरूपता का बाध नहीं होता क्योंकि बाह्यरूपता काल्पनिक और ज्ञानरूपता वास्तविक होती है। विषयगत ज्ञानरूपता का स्पष्टावभास स्वप्नकालिक गज्जादि पदार्थों में होता है। ज्ञानस्वरूपता के लिए किसी प्रकार की सुरक्षायवस्था के न होने पर भी उसका बाध नहीं हो सकता। धर्मकीर्ति ने भी यही कहा है— न बाधो यतन्त्वेऽपि' ६१

(४) अवच्छेदवाद

जीव ब्रह्म का औपाधिक रूप है। उपाधियों के स्वरूप का निर्धारण आचार्यों ने भिन्न-भिन्न रूप में किया है तथा आचार्य वाचस्पति मिश्र अवच्छेदवाद के अनुयायी है, यह कहा जा चुका है। अवच्छेदवाद का उल्लेख करते हुए मधुसूदन सरस्वती ने कहा है—'अज्ञानविषयीकृत चैतन्यमीश्वरः। अज्ञानाश्रयीभूत च जीव इति वाचस्पतिमिश्राः। अस्मिंश्च पक्षे अज्ञाननानात्वात् जीवनानात्वम्। प्रतिजीवं च प्रपञ्चभेदः। जीवस्यैव स्वाज्ञानोपहितनया जगदुपादानत्वात्। प्रत्यभिज्ञा चापि सादृश्यात्। ईश्वरस्य च सप्रपञ्च-जीवाविद्याधिष्ठानत्वेन कारणत्वोपचारादिति। अयमेव चावच्छेदवादः।'^{१६६} अर्थात् अज्ञानावच्छिन्न ब्रह्म जीव कहलाता है। वही जीव अज्ञान का आश्रय माना जाता है और उस अज्ञान का विषय अनवच्छिन्न चैतन्य ब्रह्म माना जाता है। अज्ञान के भेद से जीवों का भेद एवं जीव भेद से प्रपञ्च का भेद, इन पक्ष की विशेषता है।

उपाधि के नभी प्रकारों का मूलस्रोत उपनिषद्वाक्य एवं शंकराचार्य के वक्तव्य माने जाते हैं। आचार्य शंकर ने 'वाक्यसुधा' में कहा है—

अवच्छेदः कल्पितः स्यादवच्छेद्यं तु वास्तवम्।

तस्मिन् जीवत्वमारोपाद् ब्रह्मत्वं तु स्वभावतः ॥३३॥

अवच्छिन्नस्य जीवस्य पूर्णेन ब्रह्मणेकताम्।

तत्त्वमस्यादियाक्यानि जगन्नेतरजीवयोः ॥३४॥^{१६७}

अर्थात् अवच्छेदक सदैव कल्पित होता है और अवच्छेद्य वास्तविक। जैसे तरंग, फेन, बुद्बुद आदि के रूपों में प्रतीयमान जलतत्त्व वास्तविक होता है और तरंग आदि काल्पनिक जल के घरातल पर एक सांकेतिक रूप-ना माना जाता है। तरंगावच्छिन्न जल तरंग का आधार होता है, उसी प्रकार अज्ञानावच्छिन्न चैतन्य अज्ञान का आधार वास्तव्य मत में माना जाता है। कुछ लोगों का यह आक्षेप कि अवच्छेदक आधार नहीं हो सकता, जलतरंग दृष्टान्तों से मर्याप्त हो जाता है। आकाश में एक चादर बिछी हुई है। उस चादर का आधार कौन-सा आकाश माना जाए? इस प्रश्न के उत्तर में कहना है कि जिस आकाश में चादर है। यहाँ पर भी चादर से अवच्छिन्न आकाश ही चादर का आधार प्रतीत होता है। इसी प्रकार प्रत्येक अवच्छेदक का आधार अवच्छिन्न तत्त्व ही माना जाता है। अवच्छेदक किसी वस्तु के उस व्यावर्तक विशेषण पदार्थों को कहा जाता है जिनके द्वारा विशेष्य वस्तु का भेद व्यवहृत होता है। जैसे घटावच्छिन्न आकाश का मटावच्छिन्न या मल्लिकावच्छिन्न आकाश में भेद प्रतीत होता है। गम्भीरता में विचार करने पर यह स्पष्ट हो जाता है कि उन प्रदेशों में रहने वाले आकाश का महाकाश से किसी प्रकार का भेद नहीं होता अपितु घटादि प्रदेशों का ही परस्पर भेद आकाश को भिन्न जैसा बना दिया करता है। उपनिषद्-वाक्य भी यही कहता है—

घटसंबृतमकाशं नीयमाने घटे यथा।

घटो नीयेत नाकाशं तद्वज्जीवो नभोपमः ॥^{१६९}

अर्थात् घट को एक प्रदेश से उठाकर दूसरे प्रदेश में रखा जाता है किन्तु घट के खोखले में

धिरे हुए आकाश का दूसरे प्रदेश में नहीं ल जाया जा सकता, फिर भी घटाकाश में भी वैसा ही प्रदशान्तर में नयन का व्यापार होता है जैसाकि घटादि के लिए। घट के उठाने पर घट में रहनेवाला जव भी उठाया जाता है किन्तु घटस्य आकाश नहीं उठाया जाता। व्यवहारमात्र में ऐसा ही आया करता है। इसी प्रकार अज्ञानावच्छिन्न चैतन्य में जन्म-मरण—समग्रण की प्रतीति वैसे ही अज्ञान के संसरण से ही आया करती है जैसे घटगत देशांतरनयन का व्यवहार घटाकाश में हो जाता है। वाचस्पत्यमत में जीव ही अपने प्रपञ्च की कल्पना का अग्निष्ठान माना जाता है। अग्निष्ठान सर्वत्र सत्य होता है, यह कह चुके हैं। अज्ञानरूप उपाधि को छोड़ देने पर जीव का अवशिष्ट चैतन्यस्वरूप वास्तविक होता है। अतः प्रतिविम्बादि पक्षों में इस प्रकार की सुबाह्य व्यवस्था का निर्वाह नहीं हो पाता। धुनि सूत्र और भाष्य के वचनों का सामग्रस्य एव युक्तियुक्तता की दृष्टि से अवच्छेदवाद श्रेष्ठ समझा जाता है।

मधुसूदन सरस्वती ने 'अद्वैतरत्नरक्षणम्' नामक ग्रन्थ में भी वाचस्पत्यमत को उद्धृत किया है।^{११२}

५ घमराजाध्वरीन्द्र (१५६० ई०)

(१) वेदान्त जीवब्रह्मैक्य विषयक ज्ञान के द्वारा अज्ञान की निवृत्ति मानता है। इसीलिए नारद ने कहा है—'तत्त्वमस्यादिवाक्योत्थ ज्ञान मोक्षस्य साधनम्।' किन्तु जीवब्रह्मैक्य ज्ञान जिसमें कि अज्ञान की निवृत्ति मानी जाती है, वह प्रत्यक्षात्मक होना चाहिए क्योंकि जगद्विषयक भ्रम प्रत्यक्ष है और प्रत्यक्ष भ्रम की निवृत्ति प्रत्यक्ष ज्ञान से ही सम्भव है। इस प्रत्यक्ष ज्ञान की उत्पत्ति विवरणकारादि तत्त्वमस्यादि शब्दप्रमाण से मानते हैं किन्तु आचार्य वाचस्पति मिश्र का कथन है कि शब्दप्रमाण से कहीं भी प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होना, अतः या बाह्य इन्द्रियों के द्वारा प्रत्यक्ष ज्ञान हो सकता है। 'दशम स्त्वमसि' इत्यादि स्थलों में शब्द के द्वारा प्रत्यक्ष ज्ञान होने का दावा वेदाती करते हैं किन्तु वहाँ भी शब्द से प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता। शब्दज्ञान के बाद दशमपुराण के माय जो चक्षुःसन्निकर्ष होता है उसी से दशमपुराण का प्रत्यक्षात्मक ज्ञान होता है। अतः जीवब्रह्मैक्य ज्ञान रूप प्रत्यक्ष ज्ञान भी तत्त्वमस्यादि शब्दप्रमाण से नहीं होता किन्तु शब्द के अनन्तर जब मननिदिध्यासन सम्कृत अन्तःकरण का आत्मा के साथ सम्बन्ध होता है, तभी उत्पन्न होता है। ऐसा मानने पर लोक में जो सामान्य नियम है कि शब्दादि प्रमाणी से परोक्ष ज्ञान ही होता है अपरोक्ष नहीं इसमें भी कोई बाधा नहीं पहुँचती। वेदान्त परिभाषाकार ने तत्त्वापरोक्षज्ञाने तत्त्वमस्यादिवाक्यादिति केचित् मननिदिध्यासनसंस्कृतान्तरणकरणादेवत्यपरे^{११३}—इस उक्ति के द्वारा वाचस्पति के इस सिद्धांत का उल्लेख किया है। यहाँ पूर्व मत में केचित् शब्द के द्वारा अर्चि बतनाई है और वाचस्पति के मत में अर्चि कहकर सम्मान मूचित किया है।

वेदान्तपरिभाषाकार ने वाचस्पति के उक्त मत का समीचीन रीति से प्रतिपादन किया है।^{११४} इस प्रसंग में उन्होंने बतलाया है कि ज्ञानों का प्रत्यक्षत्व विषय पर निर्भर नहीं है किन्तु कारण पर निर्भर है क्योंकि एक ही सूक्ष्म वस्तु का पट्ट करणों वाला व्यक्ति

प्रत्यक्ष कर सकता है और अपटुकरण वाला नहीं। अतः प्रत्यक्षत्व विषय पर निर्भर नहीं, करण पर निर्भर है। 'मनसवानुद्वष्टव्यम्' इत्यादि श्रुतियाँ भी मन को ही आत्मसाक्षात्कार में कारण बतला रही हैं। 'यन्मनसा न मनुते' इत्यादि श्रुतियाँ आत्मा को अमस्कृत मन का अविषय बतला रही हैं, न कि सम्स्कृत मन का भी। आत्मज्ञान में मन को कारण मानने पर 'त्व त्वोपनिषद पुरुष पृच्छामि' इस श्रुति में 'ओपनिषद' पद की उपपत्ति कौन बनेगी, इसका समाधान भी कर दिया गया है कि मन के द्वारा आत्मसाक्षात्कार उपनिषदजन्य ज्ञान के बाद ही होता है। अतः 'ओपनिषद' कहना उपपन्न हो जाता है। 'शास्त्रदृष्ट्या तूपदेशो वामदेववत्' (ब्र० सू० १।१।३०) इस सूत्र में 'शास्त्रदृष्टि' पद भी बह्वविषयक मानन प्रत्यक्ष तत्त्वमस्यादिशास्त्र-प्रयोज्य है, इस अभिप्राय को लेकर उत्पन्न हो जाता है। इसीलिए 'अपि च सराधने प्रत्यक्षानुमानाभ्याम्' (ब्र० सू० ३।२।२४)—इस सूत्र में निरस्तमस्तप्रपञ्च अव्यक्त आत्मा को योगियों के प्रत्यक्ष का विषय बतलाया गया है। वेदान्त कल्पतरुकार ने ऐसा कहा है—

अपि सराधने सूत्राच्छास्त्रार्थव्यानजा प्रमा ।

शास्त्रदृष्टि मता तां तु घेत्ति वाचस्पतिः परः ॥

(२) 'आत्मा चाऽरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः' (बृह० २।४।५) —इस श्रुति के अनुसार श्रवणमनन निदिध्यासन में आत्मसाक्षात्कार के प्रति कारणता बतलायी गई है किन्तु विवरणाचार्यादि आत्मसाक्षात्कार में श्रवण को प्रधान कारण तथा मनन और निदिध्यासन को श्रवण के फल ब्रह्मसाक्षात्कार के निष्पादक होने से आरादुपकारक मानते हैं, साक्षात् नहीं। जिस प्रकार घट में मृत्विण्ड आदि प्रधान कारण व चक्रादि सहकारी कारण हैं उसी प्रकार ब्रह्मसाक्षात्कार में श्रवण प्रधान कारण है और मनन तथा निदिध्यासन सहकारी कारण है। ये प्रत्यगात्मा में चित्त को अभिमुख करके भावना संस्कार के द्वारा उत्पन्न ब्रह्मात्मविषयकवृत्ति को उत्पन्न करने में काम आते हैं। यह विवरणकार का मत है।^{११४}

किन्तु आचार्य वाचस्पति मिश्र निदिध्यासन को ब्रह्मसाक्षात्कार के प्रति साक्षात् कारण मानते हैं, जैसा कि 'ते ध्यानयोगानुगता अवश्यन् देवात्मप्राप्तिं स्वगुणनिगूढाम्' (श्वेता० १।३) इत्यादि श्रुतियों में प्रसिद्ध है और मनन को निदिध्यासन में वे कारण मानते हैं क्योंकि मनन के बिना ब्रह्मात्मैक्य विषय के निश्चित न होने से निदिध्यासन नहीं बन सकता और मनन में श्रवण को कारण मानते हैं क्योंकि श्रवण के अभाव से श्रुतार्थ-विषयक युक्तयुक्तत्वनिश्चयानुकूल मनन नहीं बन सकता। इस प्रकार ये तीनों ही साक्षात् और परम्परया आत्मसाक्षात्कार में कारण हैं।

आचार्य वाचस्पति मिश्र ने 'सर्वपिशाच यज्ञादिश्रुतेरश्ववत्' (ब्र० सू० ३।४।२६) इस सूत्र के भाष्य की 'भामती' में 'तत्र आद्ये तावत् प्रतिपत्ती (श्रवणमनने) विदितपद-तदर्थस्य विदितवाक्यगतिगोचरन्यायस्य च पुंस उपपद्येते एवेति न तत्र कमपिक्षा । ते एव च विस्तारमयी तृतीयां प्रतिपत्तिं प्रमुवाते'^{११५}—इस उक्ति के द्वारा इस तथ्य का स्पष्टीकरण किया है। भामतीकार के इस अभिमत का वेदान्तपरिभाषाकार ने ससम्मान उल्लेख किया है।^{११६}

(३) रशानपरिमाणाकार न लापवमूलक एकाविद्या पक्ष म भी एक की मुक्ति से सर्वभुक्तिरूप दाप का परिहार करने के लिए अविद्या के एक होन पर भी उसकी आवरणशक्तियाँ जीवभेद स नाना मानी है आवरणशक्तियों को नाना म.नन पर जिस जीव को ब्रह्मज्ञान हा गया है, उस जीव की ब्रह्मावरणशक्तिविशिष्ट अविद्या का नाश हो जाता है, शेष का नहीं। अत एक की मुक्ति स सबभुक्तिपक्षक्ति नहीं होनी। इसी म उन्होंने प्रमाणरूप म वाचस्पति मिश्र के सिद्धान्त को उद्धृत किया है।^{१०} तात्पर्य यह है कि ज्ञान होने पर भी अपान्तरतम प्रभृति आचार्यों का देहग्रहण और उसका परित्याग श्रुतिमा म बतलाया गया है और वह अनुपपन्न है क्योंकि 'न स पुनरावतते इत्यादि श्रुतियाँ ज्ञानी को अपुनरावृत्ति बतला रही है। अत इस शेष का परिहार करने के लिए यह सिद्धान्त किया गया है कि जिस प्रकार ज्ञानी को भी ज्ञान होने के बाद प्रारब्ध कर्म-जन्य देह की समाप्ति न होने तक विदेहमुक्ति नहीं होनी क्योंकि वहाँ ज्ञान के फल का प्रनिबन्धक प्रारब्ध कर्म विद्यमान है, उन्ही प्रकार अपान्तरतम प्रभृति ज्ञानियों में भी ज्ञान होने पर भी उसके फल का प्रनिबन्धक विचाराराधन सत्तापित ईश्वरविहित अधिकार विद्यमान है। अत उस अधिकार की समाप्ति तक विदेहमुक्ति की प्राप्ति नहीं होगी किन्तु जैसे ही प्रारब्धकर्म समाप्त होने पर प्रारब्धकर्मजन्य देह का नाश होकर ज्ञानियों को विदेहमुक्ति की प्राप्ति हो जाती है, उन्ही प्रकार अपान्तरतम प्रभृति ज्ञानियों को भी विचाराराधनसत्तापित ईश्वरविहित अधिकार की समाप्ति होन पर विदेहमुक्ति की प्राप्ति ही जाती है। इसी प्रकार एकाविद्यापक्ष म भी जीवभेद स भिन्न-भिन्न आवरणशक्ति को मानने पर जिसकी आवरणशक्ति का नाश हो गया है उसकी मुक्ति हो जाती है शेष की नहीं।

६ ब्रह्मानन्द मरस्वता

(१) परमाणुकारणतावाद का निराकरण करते हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है—'अनुभूयते हि पृथिवी गन्धरूपरसस्पर्शान्तिका स्थूला, आपो रूपरसस्पर्शात्मिका-सूक्ष्मा, रूपरसान्तिक तेज सूक्ष्मतर, स्पर्शात्मको वायु सूक्ष्मतर । पुराणेषुऽपि स्मर्यते—

प्रकाश शब्दमात्र तु स्पर्शमात्र समाविशत् ।
 द्विगुणस्तु ततो वायु शब्दस्पर्शात्मकोऽभवत् ॥१॥
 रूप तर्थाविशत शब्दस्पर्शगुणाबुभी ।
 त्रिगुणस्तु ततो वह्नि शब्दस्पर्शवान् भवेत् ॥२॥
 शब्द स्पर्शश्च रूप च रसमात्र समाविशत् ।
 तस्माच्चतुर्गुणा आपो विज्ञेयास्तु रसान्तिका ॥३॥
 शब्द स्पर्शश्च रूप च रसश्च गन्धभाविशत् ।
 सहान् गन्धमात्रेण तान्नाचष्टे महोमिमाम् ॥४॥
 तस्यात्पञ्चगुणा भूमि स्थूला भूतेषु दृश्यते ।
 शान्ता घोराश्च भूदाश्च विशेषास्तेन ते स्मृता ॥५॥
 परस्परानुप्रवेशाद् धारयन्ति परस्परम् ॥६॥

अर्थात् लौकिक अनुभव से सिद्ध होता है कि पृथ्वी तत्त्व स्पर्श, रूप, रस, गन्ध—पाँच गुणों का समूह है। जल रूप, रस, स्पर्श का समूह, तेजस्वरूप, स्पर्श गुणों का समूह एवं वायुस्पर्श-स्वरूप है। वायु के परमाणुओं से जो कार्य उत्पन्न होगा उसमें स्पर्श की उत्तरोत्तर तीव्रता होनी चाहिए एव शब्दादि गुणों को उपलब्धि नहीं होनी चाहिए, किंतु वायु के प्रबल आघातों में शब्द की उपलब्धि होती है। इसी प्रकार परमाणुओं का उपचय और अपचय भी अकस्मात् नहीं होना चाहिए क्योंकि कारण और कार्य का समवाय सम्बन्ध वैशेषिक मानते हैं। समवाय सम्बन्ध नित्य सम्बन्ध कहलाता है। सम्बन्धी द्रव्य को छोड़कर सम्बन्ध नहीं रह सकता। अतः कार्यद्रव्य को भी नित्य मानना होगा। नित्य वस्तु का कभी विनाश नहीं होता और उत्पत्ति नहीं होती एव पृथग्वी में परमाणुओं का स्वरूप गुण से अभिन्न बताया है, उसके विपरीत वैशेषिकों का गुणाधारता का परमाणुओं में प्रतिपादन संगत नहीं ठहराया जा सकता।

‘भामती’ के इस अणु को उद्धृत करते हुए ब्रह्मामन्द सरस्वती ने कहा है—‘किं च गुणगुणध्यायोः समवायस्वीकारे तदन्तर्भावेषापि ज्ञानयोः प्रतिबन्धप्रतिबन्धकत्व कल्प्यमिति ते शौरवम् ।’ उक्त हि भामत्यां ‘उभयथा च दोषात्’ इति सूत्रे ‘अनुभूयते हि पृथिव्यादिकं गन्धाद्यात्मकं’ आत्मत्वदेहत्वाभ्याम् इति वा भेदः ।^{११०}

वेदान्तपक्ष आग्रहमात्र पर टिका हुआ प्रतीत होता है। इन्हें भेदधाती वैशेषिकों का व्यवय निराकरण करना है, इस ध्येय पर आरुढ़ होकर वैशेषिकों के गुणगुणवाद का विकल्प-प्रणाली से निरास कर दिया है किन्तु वैशेषिक आचार्य अपनी गवेषणाशक्ति के आधार पर गुणगुणी के भेद का प्रतिपादन करते हैं, किसी के मत का निराकरण करने के लिए उनका आविष्कार प्रतीत नहीं होता। यह सत्य है कि गुणी को छोड़कर गुण नहीं रह सकता किन्तु गुण का अपने कतिपय आधार-परमाणुओं में संकुचित एवं विकसित हो जाने से दोनों का भेद स्पष्ट परिलक्षित होता है। गुण अप्रधान तत्त्व है और द्रव्य प्रधान। दोनों का अभेद या तादात्म्य वैशेषिक प्रक्रिया के आधार पर कभी नहीं माना जा सकता। गुणी द्रव्य के एक होने पर भी पूर्व रूप, रस, गन्ध, स्पर्श का नष्ट हो जाना एवं अन्य रूप, रस, गन्ध, स्पर्श का उत्पन्न हो जाना भी यह सिद्ध करता है कि गुण और गुणी भिन्न पदार्थ हैं, अभिन्न नहीं। ‘तादात्म्य’ शब्द की व्युत्पत्ति को देखकर अभेदरूपता का ही लाभ होता है—‘स चासौ आत्मा तादात्मा तस्य भावः तादात्म्यम्’ = तद्रूपता। गुण और गुणी में अभेद मानने पर पूर्व रूप, रस आदि के नष्ट हो जाने पर आधार द्रव्य का भी नाश मानना पड़ेगा किन्तु यह अनुभव में मिथ्य नहीं होता। आम जैमे फल जैमे के तैमे बने रहते हैं किन्तु पक्वावस्था में रूप, रस, गन्ध का ही परिवर्तन देखा जाता है। तादात्म्य की कल्पना भी वेदान्तियों की कुछ अनुभव-सी है—‘भेदमहिष्णुर्भेदस्तादात्म्यम्’ अर्थात् भेदसापेक्ष या भेदमिश्रित अभेद को तादात्म्य कहा जाता है। तद्रूपता या अभेद ही वह कैसा होगा जो भेदमहिष्णु है? बीड़ों के सवृत्तिसत्य और परमार्थसत्य - दो नृत्यों का सपनास करते हुए कहा गया है कि वह नृत्य ही क्या जो मिथ्या हो जाए। नृत्य कभी दो प्रकार का नहीं हो सकता - एक नृत्य सत्य और दूसरा मिथ्या सत्य।^{१११} उसी प्रकार वह अभेद ही कैसा जो भेदगमित या भेद को महन करने वाला हो।

यहाँ यह विशेष ध्यान देने योग्य बात है कि वाचस्पति मिश्र का अद्वैतवाद एक ऐसा उन्मत्त है जो व्यावहारिक जगत् को अपना क्षेत्र न बनाकर भ्रान्त प्राणियों के मस्तिष्क पर प्रयुक्त हुआ है। जिस चक्षु से दो ग्रन्थ दिखाई देते हैं वहाँ प्रतिभाशाली चंद्रवर चन्द्र पर अपना प्रयोग न करके दृष्टि के दोष का प्रतिकार किया करता है। अन्य अद्वैतवेदान्तियों से वाचस्पति मिश्र की यह एक यद्गती विशेषता है कि वे जागतिक विषय पर विशेष ध्यान न देकर केवल जीवगतभ्रम की रेखाओं का गम्भीरता से अध्ययन करके मानस दोषों का प्रतिकार करने में सलग्न प्रतीत होते हैं। 'दृश्यते त्वग्र्यया बुद्ध्या' का दिन-रात पाठ करने वाले वेदान्ती यह दृष्टि प्राप्त न कर सके और न जिज्ञासुओं को ही प्राप्त करा सके। निर्मल मन सभी प्रकार के दोषों में परिणुद्ध हो जाने पर तत्त्वसाक्षात्कार बंभे ही किया करता है, जैसे दोष-रहित दृष्टि चन्द्र को एक देखती है। मन व्यवहारावस्था में अनेक प्रकार के विरोधी धर्मों से युक्त बाह्य वस्तुओं का अनुचिन्तन करता ही रहता है। भेदाभेद जैसे विरोधी धर्मों की कल्पना भी मन की एक तरंग है। वाचस्पति मिश्र ने कई स्थानों पर यह ध्वनित कर दिया है कि मन ने अनादिकाल से मचित भेदमस्कारों को जिस सुदृढ़ता से पकड़ रखा है, उसमें शैथिल्य लाये बिना अभेददर्शन सम्भव नहीं। वही जलकण बर्फें और तुपार का रूप धारण कर सेता है, बहुत दिनों तक उमो अवस्था में पड़ा पड़ा स्फटिक-जैसा पापाण खण्ड बन जाता है। यह पापाण-खण्ड जलरूप है—इस प्रकार की किसी तत्त्व-द्रष्टा श्रुति की वाणी दूसरे व्यक्तियों को अवश्य चौंका देने वाली हो सकती है। प्रत्येक व्यक्ति वर्तमान पापाण-खण्ड की कठोरता को देखकर उसकी जलरूपता को स्वीकार करने के लिए कदापि तैयार नहीं हो सकता, किन्तु तथ्य तथ्य ही है। आपातत वाचस्पति के शब्द भले ही हमें कुछ चौंका देने वाले लगें किन्तु गम्भीरता में अध्ययन करने पर वे हमारा सत्य मार्ग दर्शन करते हैं।

(२) शून्यवाद का निराकरण—अस्तुकारणवाद के निराकरण में भामतीकार ने कहा है—“अस्थिरात् कार्योत्पत्तिमिच्छन्तो वैनाशिका अर्थादभावादेव भावोत्पत्तिमाह ।”^{११२} अर्थात् क्षणिक कारण से कार्य की उत्पत्ति मानने पर अभाव से ही भाव की उत्पत्ति माननी पड़ेगी क्योंकि क्षणिक कारण निरपेक्ष होकर कार्य का जन्म होता है अथवा हमारे की अपेक्षा करके, यह प्रश्न उपस्थित होता है। यदि किसी अन्य की अपेक्षा न करके अकेला ही क्षणिक कारण कार्य को जन्म दे सकता है, तब कार्योत्पत्ति के लिए पुरुष का प्रयत्न निरर्थक सिद्ध होता है और अन्य सामग्री की अपेक्षा करने पर उसकी क्षणिकता समाप्त हो जाती है। अतः क्षणिक कारण कार्य का उत्पादक सिद्ध नहीं होता। वाचस्पति के इन वाक्यों को उद्धृत करते हुए ब्रह्मानन्द मरस्वती ने कहा है—“अस्थिरात् कार्यमिच्छन्तोऽर्थादभावाद् भावमाहोक्तमेतद् इत्यादि भामती ।”^{११३}

माध्यमिक, योगाचार, भौतान्तिक और वैभाषिक चारों बौद्ध सम्प्रदाय अभाव को कारण नहीं माना करते। उनका कहना यह है कि अभाव तुच्छ, अनुपाद्य होने के कारण अथक्रियाकारी नहीं हो सकता। गहनकुमुम से किसी प्रकार का प्रयोजन सिद्ध नहीं होता। वैभाषिक प्रत्यक्षसिद्ध क्षणिक मृत्तिकारूपहेतु एव क्षणिक दण्ड चक्र, चीवर, कुलास आदि प्रत्ययसामग्री से घटादि कार्य की उत्पत्ति मानते हैं। भौतान्तिक का भी

यही पक्ष है। योगाचार विज्ञानतत्त्व को कारण स्वीकार करता है। शून्यवादी माह्यत्विका शून्य से जगत् की उत्पत्ति मानता है किन्तु उसके शून्य का अर्थ अभाव समझना बहुत बड़ी भूल है क्योंकि उसकी दृष्टि से मृत्तिका आदि सामग्री के दो स्वरूप होते हैं— (१) सावृतिक और (२) पारभाषिक। मृत्तिका आदि सामग्री परस्पर सापेक्ष होकर कार्य को जन्म देती है। यहाँ मृत्तिका आदि में सापेक्षहेतुता एवं प्रतीत्यसमुत्पादकता ही सावृतिक आकार है। निरपेक्षहेतुता उसमें नहीं मानी जाती। सावृतिक आकार को ही कारण माना जाता है, वह अभाव नहीं पदायें है। क्षणिक पदार्थों में सापेक्षहेतुता का निराकरण वाचस्पति मिश्र ने किया है। सापेक्षता मानने पर क्षणिकता समाप्त हो जाती है।

इसी प्रकार 'न्यायरत्नावली' में भी बौद्धों के शून्यवाद का निराकरण करते हुए ब्रह्मनिन्द-मिरन्वती ने भामतीकार को उद्धृत किया है— "ततदेद्विज्ञानरुपात्ममिथ्यात्व-मतमेव शून्यमाहमेति अनेनोक्तं न हि शून्य नाम किञ्चित्स्व तनोच्यते। अतएव तत्त्वस्य कस्यचित्त्वयतीतीति शून्यत्वेन तत्त्वज्ञाने विना सर्ववादासम्भवेन सर्वमिथ्यात्वमिद्विरिति तन्मत दूषित भामत्याम्।" अर्थात् शून्यवादी विषय और ज्ञान का प्रमादमान करता है तथा किसी तत्त्व को स्वीकार नहीं करता। तत्त्व के न होने पर तत्त्वज्ञान भी सम्भव नहीं होता। तत्त्वज्ञान के बिना सर्ववस्तुओं का वाद्य नहीं हो सकता जिसमें कि सब वस्तुओं में मिथ्यात्वप्रसिक्त सम्भव नहीं। वाचस्पति मिश्र ने इस शून्यवाद मत का निराकरण किया है। 'भामती' में इन मत का निराकरण करते हुए कहा है— "लौकिकानि हि प्रमाणानि मदसत्त्वमाचाराणि। तैः यलु सत्सदिति गृह्यमाण यथाभूतमधिपरीत तत्त्व व्यवस्थाप्यते। नदमतोपश्व विचारामहत्वं व्यवस्थापयता सर्वप्रमाणविप्रतिपिद्ध व्यवस्थापित भवति।" शून्यवाद सर्वथा प्रमाणविप्रतिपिद्ध है। शून्यवादी जब सभी प्रकार के प्रमाण और प्रमेय का निराकरण करता है तब सर्वशून्यतावाद अथवा सर्वमिथ्यात्व भी कैसे सिद्ध होगा ?

(२) वैदान्तवाक्यों की स्वार्थपरता— प्रभाकर मिश्र जने विचारकों का वेदान्त वाक्यों के विषय में कहना है कि वे वा तो अविद्यार्थक हैं या गौणार्थक हैं या लक्षणा आदि के द्वारा अन्यपरक माने जाते हैं। उनका कहना है कि वेदों में दो प्रकार के वाक्य उपलब्ध होते हैं— (१) स्वार्थपरक और (२) अर्थपरक। कर्मबोधक विधिवाक्य प्रायः स्वार्थपरक माने जाते हैं, जैसाकि द्वितीय सूत्र को व्याख्या करते हुए प्रभाकर मिश्र ने सिद्ध किया है कि 'कार्यस्यो वेदार्थः' अर्थात् 'अग्निहोत्र जुहोति' जैसे वाक्य मुख्य रूप में अपने स्वार्थ के बोधक माने जाते हैं। किन्तु कुछ ऐसे वाक्य भी माने जाते हैं जिनका स्वार्थ-प्रतिपादन में तात्पर्य नहीं होता किन्तु लक्षणा आदि के द्वारा किसी अन्यार्थ की प्रशंसा या निन्दा किया करते हैं, जैसेकि 'यजमानः प्रस्तरः' वाक्य प्रस्तर को मुख्य रूप से यजमान का स्वरूप नहीं बताता अपितु यजमान के कार्य का सम्पादन होने के कारण गौणरूप में प्रस्तर को यजमान उसी प्रकार कहता है जैसेकि 'मिहीं माणवकः' वाक्य शून्यता आदि गुणों के सम्बन्ध से माणवक को सिद्ध बताता है। उन दोनों भेदों में वेदान्तवाक्य ही गौणार्थक माने जाते हैं, वे मुख्य रूप से स्वार्थ के समर्पक नहीं क्योंकि

समस्त वेद का तात्पर्य मुख्य रूप से जब कर्म से होता है और वेदान्त-वाक्यों में कर्मप्रति-पादक कोई पद उल्लेख नहीं होना, अतः ये मुख्यतः स्वार्थपरक नहीं माने जा सकते कि नु प्रस्तरादि वाक्यों के समान अन्वयपरक माने जाते हैं।

मीमांसा की इस तर्कप्रणाली पर दीर्घ दिखाने हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है कि प्रस्तरादिवाक्य अतः कर्मविधायक वाक्यों के शेष होने के कारण स्वार्थपरक नहीं माने जाने कि नु वेदान्तवाक्य किन्ती अतः वाक्य के शेष न होने के कारण मुख्यार्थपरक माने जाते हैं। उदाहरण के लिए प्रसूति मर कुगा विद्यादि जानी है जिसे प्रस्तर कहते हैं। दर्शपूर्णमास कर्म सम्पन्न हो जाने पर 'भूतवाक्येन प्रस्तर प्रहरति' इस वाक्य के द्वारा प्रस्तर का अग्नि में प्रक्षेप विहित है। प्रश्न कायं से विनियुक्त प्रस्तर की प्रशंसा में कहा गया है कि 'यजमान प्रस्तर'। यह वाक्य दर्शपूर्णमास विधायक कर्म का अग वाक्यशेष माना जाता है। अतः प्रस्तर के उद्देश्य से यजमानरूपता या यजमान के उद्देश्य से प्रस्तररूपता का विधान न करके केवल दर्शपूर्णमास कर्म के अगभूत प्रस्तरप्रक्षेप की प्रशंसा करता है कि प्रस्तरकर्मक यज्ञोक्त कर्म प्रसन्न है वरि के प्रसन्न यजमान ही है। अर्थात् प्रस्तर उतना आवश्यक है जितना कि कर्म के लिए यजमान। प्रकरण के आधार पर प्रस्तरवाक्य दर्शपूर्णमास या उसके अगभूत कर्म की प्रशंसा में ही प्रयुक्त हो सकता है। किन्तु 'सत्य ज्ञानमनन्त ब्रह्म' जैसे वेदान्तवाक्य किन्ती कर्म के प्रकरण से या अन्य किन्ती प्रकरण में पठित नहीं अरि नु उग्ररूप उग्रसदार आदि तात्पर्य-निर्णायक प्रमाणों के द्वारा निश्चित होता है कि 'सत्य ज्ञानमनन्त ब्रह्म' आदि वाक्य ऐसे प्रकरण में पठित हैं जिसका मुख्य-तान्त्रिक परापर ब्रह्म के अभेदबोधन में है। सभी वेदान्तवाक्य मुख्यरूप से शुद्ध ब्रह्म के समर्पक मान जाते हैं और उभे अर्थ का समर्पण मुख्य रूप से करते हैं, गौण या लाक्षणिक रूप में नहीं।

वाचस्पति मिश्र ने इस विषय में प्रमाण मानते हुए ब्रह्मानन्द मरस्वनी ने कहा है — 'तथा चोभेन वाचस्पतिमिश्रे — 'प्रस्तरादिवाक्यमन्यशेषत्वादमुख्यार्थम्। अद्वैतवाक्ये दत्तमन्यशेषत्वात्मुहापयमेव। उक्तं हि शाबरभाष्ये न विधी परशब्दार्थ' इति।' अर्थात् विधिवाक्यों में सभी शब्द स्वार्थबोधक माने जाते हैं, परार्थबोधक नहीं। अन्य शब्द का अन्य अर्थ में प्रयुक्त होना लाक्षणिक या गौणी वृत्ति मानी जाती है। वेदान्तवाक्य शुद्धार्थ के समर्पक ह्रात हैं, प्रस्तरादि वाक्यों के समान गौणार्थक नहीं।

(४) प्रवचनमिच्छात्व और भेदाभेदवाद का अन्तर

अद्वैतसिद्धिकार ने प्रवचनमिच्छात्व सिद्ध करने के लिए अनुमान प्रयोग किया है — 'प्रवचो मिथ्या दृश्यत्वात्'। 'मिथ्या' शब्द का अर्थ अनिर्वचनीय अथवा सदसदुभयभित्त पदार्थ माना जाता है। प्रवच वाधित होने के कारण सद्भिन्न है और प्रतीयमान होने के कारण असत् से भी भिन्न है, यह वेदान्त का मूल मन्त्र है। उक्त अनुमान प्रयोग में प्रति-वादी ने दीर्घ दिखाया है कि प्रवच से स्रपुष्पादि असत् पदार्थों का भेद हम मानते हैं, अतः सिद्धसाधनता हो जाती है। इसका परिहार करते हुए मधुसूदन मरस्वनी ने कहा है कि

केवल असद्भेद सिद्ध होने पर भी सद्भेद और असद्भेद उभय सिद्ध न होने के कारण सिद्धसाधनता दोष नहीं होता, जैसे भेदाभेदवादी गुण में गुणी से भेदाभेद सिद्ध करने के लिए अनुमान करता है। वहाँ केवल भेद सिद्ध होने से सिद्धसाधनता दोष नहीं दिया जा सकता क्योंकि भेदाभेद-समुच्चय सिद्धाद्यव्यपित होता है, केवल भेद नहीं। दृष्टान्त के विवरण में भेदाभेदवादी का मत स्पष्ट करते हुए ब्रह्मानन्द सरस्वती ने अवच्छेदक भेद से विरुद्ध धर्मों का समन्वय मानने वाले नैयायिकों का, भेदाभेदवादी भास्करादि आचार्यों से अन्तर दिखाते हुए कहा है कि वृक्षादि में शाखा और मूलादि अवच्छेदक के भेद से संयोग और संयोगाभाव दो विरोधी धर्मों का समावेश तात्त्विक मानते हैं किन्तु भेदाभेदवादी एकावच्छेदेन भेदाभेद उभय मानता है, अवच्छेदक-भेद में नहीं। भेदाभेद की इस व्याख्या पर आपत्ति उठाते हुए पूर्वपक्षी ने कहा है—“न च कुण्डलत्वादेः कनकत्वाद्य-वच्छिन्नप्रतियोगिताकभेदाभेदानुयोगितावच्छेदकत्वे—

कार्यात्मना तु नानात्वमभेदः कारणात्मना ।

हेमात्मना यथाऽभेदः कुण्डलाद्यात्मना भिदा ॥

इति भामत्युक्तभेदाभेदवादि कारिकाया कारणतावच्छेदकरूपेणाभेदस्यैव कार्यतावच्छेदक-रूपेण भेदस्यैवोक्त्या विरोध इति वाच्यम् ।”¹¹⁵ अर्थात् भेदाभेदवाद का स्वरूप प्रस्तुत करते हुए भामतीकार ने कहा है कि मुक्ताक्षर रूप से कटककुण्डल का परस्पर अभेद और कटकत्व, कुण्डलत्व रूप से दोनों का भेद माना जाता है, एकावच्छेदेन भेदाभेद नहीं। किन्तु यदि एकावच्छेदेन भेदाभेद ही भेदाभेदवादी को अभिमत है तो वाचस्पति मिश्र का उक्त वक्तव्य विरुद्ध ही जाता है। इस विरोध का परिहार करते हुए ब्रह्मानन्द सरस्वती ने कहा है—“भामत्युक्तिरसति दोषे । अत एवात्यन्ताभेदे अन्यतरस्य भामत्यां द्विरवभासमात्रं दूषणमुक्तम् । न तु भेदानुभव-विरोधः, भेदानुभवस्य त्वन्मतेऽप्यसार्वाप्रिक-त्वात् । अन्यतरस्याभिन्नस्य धर्मिणो ह्यन्यां रूपस्यामवभासमात्रं न त्वैकारुपावच्छिन्ने अपररूपावच्छिन्नस्य विशिष्टधीः, अत्यन्ताभेदे सम्बन्धासम्भवादिति तदर्थः । अर्थमपि भावाभावावेकत्र कथम् ? न चावच्छेदकभेदेनैव तौ मादधाविति वाच्यम्, एकावच्छेदेन तत्साध्यकमुवतेरेवास्तत्वात् । भामत्यादौ तन्मतस्य विरोधीकृत्या दूषणासंगतेः । मणिकार-रैरपि ‘न चैव भेदाभेदः’ इत्यनेन तन्मतमापाद्य अवच्छेदकभेदेन स्वमते तन्मतवैलक्षण्योक्त-त्वाच्चेति ।”¹¹⁶ आशय यह है कि वेदान्त-सिद्धान्त में भी भावाभाव पदार्थों का एकत्र समन्वय माना जाता है। भास्करादि के मत में भी भेदाभेद का एकत्र समुच्चय माना जाता है। तात्त्विक सिद्धान्त में भी संयोग और संयोगाभाव का एक ही वृक्ष में समावेश माना जाता है एवं अनेकान्तवादी भीमांसक, जैन आदि दार्शनिक भी विरोधी तत्त्वों का एक धर्मों में समाहार माना करते हैं। किन्तु सबका दृष्टिकोण विन्न-विन्न हीता है। इनमें वेदान्त विषमसत्ताक भावाभाव पदार्थों का समावेश मानता है। वह ब्रह्म में प्रपञ्च का व्यावहारिक भाव और पारमार्थिक अभाव उसी प्रकार मानता है जैसे शक्ति में प्रातिभासिक रजत और व्यावहारिक रजताभाव। विषमसत्ताक भावाभाव पदार्थों का सहायस्थान माना जाता है। किन्तु भेदाभेदवादी समान रूप में दोनों वास्तविक पदार्थों

का समन्वय मानना है। ब्रह्म का जगत्-परिणाम है जैसे सुवर्ण के आभूषण। अतः ब्रह्म का प्रचय के साथ वैसा ही भेदाभेद सम्बन्ध माना जाता है जैसे कि सुवर्ण का मुकुटादि के साथ। तार्किकगण एक ही वृक्ष में शाखावच्छेदन कपिलयोग और मूलावच्छेदेन कपिलयोगाभाव, इस प्रकार एक ही वृक्ष में अवच्छेदक-भेद से दोनो भावाभाव पदार्थों का समन्वय मानते हैं। मीमांसक और जैनगण भी कुछ अन्तर से अपने-अपने सिद्धान्तों की स्थापना किया करते हैं। प्रचय मिथ्या है, इसका अर्थ होता है कि प्रचय सत् और असत्-उभय में भिन्न है। सदभेद पारमाथिक और अमद्भेद व्यावहारिक माना जाता है। वाचस्पति मिथ्य न भेदाभेद मत की आलोचना स्थान-स्थान पर करते हुए यही कहा है कि दो समानसत्ताक विरोधी धर्मों का एकत्र रहना सम्भव नहीं है, किन्तु विषमसत्ताक पदार्थों का ही समन्वय सम्भव होता है। अद्वैतसिद्धिकार न भी भेदाभेदवाद को केवल दृष्टान्त बनाकर सत् और असत्, उभय का समुच्चित भेद प्रचय में सिद्ध करना उद्देश्य बनाया है।

(५) ब्रह्म की अवेद्यवेदकता

ब्रह्म स्वयंप्रकाश है। स्वयंप्रकाशता का अर्थ माना गया है अवेद्यवेदकता। वह ब्रह्म किसी अन्य प्रकाश से उद्य नहीं अतः अवद्य है और समस्त विश्व का भासक होने के कारण वेदक माना जाता है। इस प्रकार की अवेद्यवेदकता जीव में बताई गई है, जैसा कि गीता कहती है—“न तद्भासयते सूर्यो न शशाको न पावकः।”^{११२} अर्थात् सूर्य और शशाक आदि प्रकाशों के द्वारा यह क्षेत्रज्ञ प्रकाशित नहीं हो सकता। इसी प्रकार—

यदावित्यगत तेजो जगद भासयतेऽखिलम्।

यद्यन्त्रमसि यच्चान्नी तत्तेजो विद्धि मामकम् ॥^{११०}

आदि-यगन प्रकाश तत्त्व वही है और वही जगत का भासक मेरा स्वरूप। यहाँ उसी चेतन में जगत् की भासकता या वेदकता बनलाई गई है। अतः जीव और ब्रह्म दोनों एक सिद्ध होते हैं। गीता के दोनो उदाहरणवाक्यों का आशय स्पष्ट करते हुए भामतीकार ने कहा है—“न तद्भासयते इति ब्रह्मणो ग्राह्यत्वमुक्तम्। ‘यदादित्यगतम्’ इत्येतेन तु तस्यैव ग्राहकत्वमुक्तम्”^{१११} भामतीकार के इस विवरण का उद्धृत करते हुए ब्रह्मानन्द सरस्वती ने कहा है—‘अपि च स्मर्यते इति सूत्रे तु ‘न तद्भासयते’ इत्यादिक ‘यदादित्यगतमि’ त्यादिक चोदाहृतम्। तत्रच न प्रकृतविच्छेदम्, आद्येन ब्रह्मणोऽप्याभाम्यत्वम्, अन्त्येन ब्रह्मण एव भामकत्व प्रतिपादनमिति, भामत्या व्याख्यातत्वात्।’^{११२} ज्ञान विज्ञ न अथवा चैतन्य तत्त्व की स्वप्रकाशता में विश्वास रखने वाले दार्शनिक हैं वेदान्ती, प्राभाकर, बौद्ध, प्रत्यभिज्ञावादी? किन्तु उनमें से कुछ दार्शनिक विधि रूप से एव कुछ निरपेक्षरूप से स्वयंप्रकाशता के पक्षपाती हैं। मीमांसक-सिद्धान्त में कहीं पर अन्वयप्रकाशा-प्रकाशपदत्व की स्वप्रकाशता माना गया है और कहीं पर स्वाकारव्यभाम्यता को कहा गया है। प्राभाकार निश्चित रूप से विधिप्रकार के पक्षपाती हैं, प्रत्येक ज्ञान में तीन विषयों का अवभास माना जाता है—स्वयंज्ञान का, घटादि विषय का एव ज्ञाता आत्मा का। प्रकाशयतावच्छेदक धर्म भिन्न भिन्न माने जाते हैं। घटादि की प्रकाशयता विषयत्वा-

चिच्छिन्न ज्ञान की प्रकाशयता ज्ञानत्वावच्छिन्न एव आत्मा की प्रकाशयता कर्तृत्वावच्छिन्न मानी जाती है। स्वक्रिया-विरोध का उद्भावन कतिपय दार्शनिक किया करते हैं। उनका कहना है कि प्रत्येक क्रिया अपने कर्म को प्रभावित किया करती है, स्वयं को नहीं, जैसे गमन-क्रिया से ग्रामादि प्रभावित होते हैं, स्वयं गमन नहीं। इसी प्रकार ज्ञानक्रिया के द्वारा घटादि प्रभावित होते हैं। उस प्रभाव का नाम कुछ दार्शनिक ज्ञातता, प्रकटता, प्रकाशयता और कर्मता माना करते हैं। ज्ञानजन्य प्रभाव या फल स्वयं ज्ञान पर नहीं हो सकते। अतः ज्ञान की स्वयंप्रकाशता स्वयंप्राप्तता अनुपपन्न होती है। इसका उत्तर प्राभाकर दिया करते हैं कि दीपक स्वयं अपना प्रकाश किया करता है। भेदनक्रिया स्वयं अपने को भिन्न किया करती है। इसी प्रकार ज्ञानक्रिया स्वयं अपने को प्रभावित किया करती है। वस्तु के स्वभाव भिन्न-भिन्न माने जाते हैं, कुछ पन्प्रकाशित और कुछ स्वप्रकाशित होते हैं। ज्ञानस्वकाशतत्त्व है, स्वयं पर अपना प्रकाश टालता है। किन्तु उम आक्षेप का प्रतिक्षेप करने के लिए वेदान्ती अन्य मार्ग का अनुसरण किया करते हैं। उनका कहना है कि ब्रह्मगत स्वप्रकाशता का अर्थ होता है अन्यानवभास्यता, दूसरे किसी प्रकाश या भास से ब्रह्म का अवभास नहीं हुआ करता। यही इसकी स्वप्रकाशता है। वह विश्व का भासक है, इस रीति से स्वयं अपना भी भासक क्यों नहीं? इसका उत्तर वेदान्त किया करता है कि अप्रकाशित, अनवभासित अनात्म वस्तु को अपने प्रकाश की अपेक्षा हुआ करती है, ब्रह्म अनवभासित नहीं, अतः उसे अपने अवभास के लिए किसी प्रकाशक की आवश्यकता नहीं। यहाँ उम सन्देह का समुद्भूत हो जाना स्वाभाविक है कि यदि ब्रह्म अनावृत है, उसे किसी प्रकाश की अपेक्षा नहीं तब उमके ज्ञान के लिए मुमुक्षुओं की जिज्ञासा और उस जिज्ञासा के प्रशमन के लिए विस्तृत वेदान्त-विचार आदि की आवश्यकता नहीं होनी चाहिए। कोई भी शास्त्र विषय और प्रयोजन के बिना प्रवृत्त नहीं होता। अज्ञातब्रह्म विषय और ज्ञातब्रह्म प्रयोजन माना जाता है। यदि ब्रह्म कभी भी अज्ञात नहीं तब वेदान्त-विचार का विषय समाप्त हो जाता है और विचारशास्त्र के आरम्भ की कोई आवश्यकता नहीं रह जाती। उम जिज्ञासा या समाधान करते हुए कहा गया है कि फलव्याप्यत्वरूप प्रकाशयता ब्रह्म में अपेक्षित नहीं क्योंकि वह स्वप्रकाश है किन्तु वृत्तिव्याप्यता की अपेक्षा अवश्य होती है। साधनसम्पादन के पूर्व वृत्तिव्याप्यता न रहने के कारण उसे अज्ञात माना जाता है और अज्ञात ब्रह्म को अनावृत्त करने के प्रयत्न में वेदान्त-विचार आदि का उपयोग माना जाता है 'न तद्भासयते मूर्धः' इत्यादि वाक्य फलव्याप्यत्वभाव के ही प्रतिपादक माने जाते हैं। 'अज्ञानेन आवृतं ज्ञानम्' आदि वाक्य वृत्ति की विषयता उसमें (ज्ञान में) बताते हैं। अतः फलव्याप्यत्वाभाव ही वेदान्त की स्वप्रकाशता है जिसका उपपादन सूत्र, भाष्य एवं प्रकरण ग्रन्थों में किया गया है।

(६) अद्वैतवाद में भोक्तृभोग्य आदि की कल्पना

ब्रह्माद्वैतवाद पर द्वैतवाद का यह प्रबल आक्षेप रहा है कि जब सब कुछ ब्रह्म है तब भोक्ता, और भोग की उपपत्ति कैसे हो सकती है? इसका समाधान करते हुए सूत्रकार ने कहा है—'भोक्तृभोग्यविभागश्चेत् स्यात्लोकवत्' (२।१।१३)। भामतीकार ने सूत्र का

आशय बताते हुए कहा है—“इमा शकामापाततो विचारितलोकसिद्धदृष्टान्तोपदर्शन-
मात्रेण निराकारोति मूत्रकार 'स्याल्लोकवृत्' ।”^{११३} ब्रह्मानन्द सरस्वती न 'भामती' को
उद्धृत करते हुए कहा है—“भाष्ये अम्पुपगम्य चेम व्यावहारिक भोक्त्रुभोग्यलक्षण विभाग
स्याल्लोकवृत्ति परिहार उक्तो न स्वयं विभाग परमार्थतोऽस्तीति । भाष्यव्यामप्युक्तम्—
“इमा शकामापाततो लोकसिद्धदृष्टान्तेन निराकारोति मूत्रकार —‘स्याल्लोकवृत्ति’ ।”^{११४}
प्रत्येक शास्त्र के सिद्धान्तों में स्तरभेद पाया जाता है। वैशेषिक द्रव्य का लक्षण करता
है—गुणवत्ता । किन्तु उत्पत्तिलक्षणवाचिच्छिन्न द्रव्य न गुण नहीं पाया जाता । अतः
गुणवत्त्व लक्षण उत्पन्न द्रव्य का ही मानना होगा, द्रव्यमात्र का नहीं। इसी प्रकार
वेदान्तमिद्धान्त है— एकमेवाद्वितीय ब्रह्म' सबकुछ ब्रह्म है तब मोक्षा, भाष्य और भाग-
रूप प्रथम का विभाग सिद्ध नहीं हो सकता । इस आक्षेप का उत्तर देते हुए वाचस्पति
मिश्र ने 'आपात दृष्टि' और 'विचारदृष्टि' शब्दों का प्रयोग किया है। उनका आशय यही
है कि अद्वैत ब्रह्म का मिद्धान्त विचारदृष्टि एव पारमार्थिक स्तर में गमन होता है।
आपातदृष्टि या व्यावहारिक दृष्टि में ब्रह्म नहीं माना जाता' अविभक्त साक्ष्यादि के समान
परिणाम आदि माना जाता है। विवतवाद का धरातल उन्नत गवयणा का परिष्कृत क्षेत्र
माना जाता है, किन्तु लौकिक या व्यावहारिक दृष्टि से परिणामवाद आदि स्वीकृत किए
जाते हैं। कोई भी व्यावहारिक प्राणी इस बात से इनकार नहीं करता कि एक ही सगुण
के परिणामभूत तरंग, फेन, बुदबुद आदि का परस्पर भेद है। लौकिक व्यवहार में तरंग,
फेन आदि में भेद ही माना जाता है, यद्यपि वे एक ही महासागर के विकार हैं। एक ही
सुवर्ण के विद्यमान भूत कटक, कुण्डलादि में भेद न मानना व्यावहारिकता नहीं कही जाती।
अतः व्यावहारिक क्षेत्र के आक्षेप और समाधान का लौकिक स्तर माना जाता है।
पारमार्थिकस्तरीय सिद्धान्त को लेकर व्यावहारिक क्षेत्र पर आक्षेप करना वैसे ही
अनुचित है जैसे कि लौकिक सिद्धान्त को लेकर पारमार्थिक क्षेत्र का आक्षेप। सूत्र, भाष्य
और 'भामती', तीनों ने एक ही सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है, किन्तु वाचस्पति मिश्र
के संक्षिप्त एव गम्भीर पद ऐम अनूठे सिद्धान्तों को जन्म दे डालते हैं जिन्हें आपात दृष्टि
से सूत्र एव भाष्य में नहीं खोजा जा सकता। लौकिक व्यवहार में ओशन आदि भ्रम्य
पदार्थ एव उसके भ्रमक शरीरी चेतन तत्त्व को कोई भी व्यावहारिक व्यक्ति अभिन्न
नहीं मानता, किन्तु उनका भेद मानकर ही लौकिक व्यवहार का समर्थन किया जाता है।
द्वैतवादियों को यह भनो प्रकार ममज्ञ लेना चाहिए कि उनके द्वैतवाद का वेदान्त में कोई
स्थान नहीं, यह बात नहीं, किन्तु व्यावहारिक क्षेत्र में द्वैत जगत् एव उनके पूर्ण प्रयोग
का वेदान्त सिद्धान्त में समर्थन किया गया है। यदि मुमुक्षु वेदान्तशास्त्र और श्रोनिय
ब्रह्मनिष्ठ आचार्यों का भेद नहीं माना जाए तो वेदान्त-विचार असम्भव-सा ही जाता
है। अज्ञान के साम्राज्य में व्यवस्थित द्वैतजगत् जैसे का तैसा माना जाता है। अज्ञान
से ऊपर की भवस्था में एकमात्र अद्वैतत्व का उपदेश दिया गया है। उनका निम्नस्तर
में यदि कोई दुष्टप्रयोग करता है तब वह उसकी बुद्धि का दोष है, सिद्धान्त का दोष नहीं।
स्वप्न के शत्रु को व्यावहारिक शास्त्र से नहीं काटा जा सकता किन्तु स्वप्नमिद शब्द में
ही उसका संहार किया जा सकता है। 'सक्षेपशारीरक' आदि ग्रन्थों में परसु राजा का

दृष्टान्त देकर इन सिद्धान्तों का स्पष्टीकरण किया गया है।

(७) चेतन की प्रतिबिम्बरूपता

प्रतिबिम्बवाद को छोड़कर वाचस्पति ने अवच्छेदवाद को मानते हुए यह सिद्ध कि नीरूप चेतन का प्रतिबिम्ब अयुक्त और अप्रामाणिक है। वाचस्पति के इस कथन का निराकरण करने के लिए मधुसूदन सरस्वती ने प्रतिबिम्बवाद में प्रमाण का उपन्यास किया है, यह सूचित करते हुए ब्रह्मानन्द सरस्वती कहते हैं—“अतएव वाचस्पतिमते तन्न स्थीक्रियते इति श्रुतेरेव तत्र मानतां वक्तुं कि प्रमाणमिति।”^{१२४} ‘रूपं रूप प्रतिरूपो बभूव’ (कठो० २।२।६) आदि श्रुतियों के आधार पर प्रतिबिम्बवाद की उपादेयता बताई जाती है। किन्तु वाचस्पति के मत में श्रुतिगत प्रतिरूप शब्द का प्रतिबिम्ब न होकर जैसे ही अनवच्छिन्न स्वभाव आत्मा के विपरीत अवच्छिन्नरूपता किया जाता है, जैमेकि प्रत्यगात्मा आदि शब्दों के द्वारा कर्तृत्व आदि रहित आत्मा के विपरीत कर्तृत्वादि-विशिष्ट आत्मा का प्रतिपादन किया जाता है, जैसाकि वाचस्पति ने कहा है—“अणवप-निर्वचनीयेभ्यो देहेन्द्रियादिभ्य आत्मानं प्रतीपं निवचनीयमञ्चति जानातीति प्रत्यष्ट, स चात्मेति प्रत्यगात्मा.....।”^{१२५}

(८) अन्तःकरणवृत्ति का प्रयोजन

विभिन्न मतों में अन्तःकरणवृत्ति के पृथक्-पृथक् प्रयोजन बताए गए हैं। वाचस्पत्य-मत-सिद्धप्रयोजन पर प्रकाश डालते हुए ब्रह्मानन्द सरस्वती ने कहा है—“वाचस्पतिमते च वृत्तशो चित्प्रतिबिम्बास्वीकाराद् आवरणभगाद्यंत्यमेव वृत्तेः स्वी-क्रियते, न तु प्रतिबिम्बधटितोपरामाद्यंत्यम्। यदि च वाचस्पतिमतेऽपि चिदुपरागो वृत्तेः प्रयोजनम् अन्यथा तन्मते पत्नवाज्ञानस्वीकारे त्वावरणभगस्य प्रयोजनत्वसम्भवेऽपि तदस्वीकारपक्षे प्रयोजनाभावात्, तदा विषयावच्छिन्नचित्ति जीवचित्तोभेदनाश एव प्रयोजनम्, वृत्तेरिति वाच्यम्, सौज्यं वृत्तेरभेदाभिव्यक्त्यर्थत्वपक्षः।”^{१२६} अवच्छेदवाद में मुख्य रूप में दो मत प्रचलित हैं, एक मायावच्छिन्न चेतन को जगत् का उपादान कारण मानते हैं। दूसरा मत वाचस्पति मिश्र का है। पहले मत में अन्तःकरण की वृत्ति के घटा-कार होने का प्रयोजन माना जाता है—अधिष्ठान चैतन्य के साथ जीव का उपराग अर्थात् घटादि का अधिष्ठान चैतन्य घटादि का प्रकाशक होता है। जीव का वृत्ति के द्वारा विषय-प्रकाशक अधिष्ठान चैतन्य के साथ अभेद हो जाने पर जीव को घटादि का अनुभव होता है। किन्तु वाचस्पति के मत में जीव को जगत् का उपादान कारण माना है। अतः वृत्ति का वह प्रयोजन नहीं रह जाता। केवल आवरण भग करने के लिए वृत्ति की आवश्यकता होती है। घटाकारवृत्ति में घटाकारवृत्ति से अभिव्यक्त अथवा अनावृत्त होकर जीव चैतन्य घटादि का भासक माना जाता है। अतः इस मत में वृत्ति-प्रयोजन आवरण-भग या चैतन्याभिव्यक्ति है।

(९) जीवाश्रित अविद्या से जन्य प्रपंच

जैसाकि पहले प्रतिपादित किया जा चुका है कि वाचस्पति मिश्र ने जीव के भेद

से जीवाश्रित अविद्या का भेद माना है। प्रपञ्च उस अविद्या से जन्य होने पर भी ईश्वर की अपेक्षा के बिना स्वतन्त्र अविद्या जगत् को उत्पन्न नहीं कर सकती। बिना प्रकार शुक्ति-विषयक अज्ञान जीवाश्रित होकर शुक्ति में रजत का उत्पादक माना जाता है। प्रपञ्च-सृष्टि में जीव उपादान कारण है और ईश्वर निमित्तकारण। ईश्वर जीवाश्रित अविद्या का विषय माना जाता है। ज्ञान के समान अज्ञान भी नियमित सविषयक होता है। अतः ईश्वर के न होने पर अज्ञान का विषय और कोई नहीं हो सकता तथा निमित्तकारण कुन्नालादि के बिना जैसे घट की उत्पत्ति नहीं हो सकती उसी प्रकार ईश्वररूप निमित्तकारण के न होने पर जगत् की उत्पत्ति नहीं हो सकती। ईश्वराश्रित अविद्या जगत् का कारण है, इस प्रकार की प्रतिदिष्ट विषयता सम्बन्ध से अज्ञान की अधिकरणता ईश्वर में मानकर सगत की जा सकती है।

वाचस्पति मिथ के इन मत का उल्लेख मधुमूदन सरस्वती ने किया है जिसकी चर्चा पीछे आ चुकी है। ब्रह्मानन्द सरस्वती का कहना यह है कि उपादान कारण अपने आश्रय में कार्य का जनक होता है, जैसे मृत्तिका अपने आश्रयभूत चक्र पर घटादि को उत्पन्न किया करती है, किन्तु जीव के आश्रित रहने वाली अविद्या ईश्वर में जगत् को उत्पन्न नहीं कर सकती क्योंकि ईश्वर उसका आश्रय नहीं माना जा सकता। अतः ईश्वराश्रित माया को ही जगत् का परिणामी उपादान कारण मानना होगा और ब्रह्म को उसके द्वारा विवर्तोपादानकारण। इस प्रकार ब्रह्म के आश्रित माया ब्रह्मरूप अछिष्टान में जगत् को वैसे ही उत्पन्न कर देती है जैसे कि चक्राश्रित मृत्तिका चक्र पर घट आदि को उत्पन्न किया करती है। वाचस्पति के वक्तव्य का तात्पर्य इसमें ही मानना होगा।

यद्यपि इस विषय पर पहले भी विचार किया जा चुका है किन्तु यहाँ कुछ विस्तार से दृष्ट ममत्वा पर विचार करना आवश्यक है। यहाँ पर विचारणीय है कि यदि उपादान कारण अपने आश्रय में ही कार्य को जन्म देता है, तब जीवाश्रित शुक्तिविषयक अज्ञान जीव में रजत की जन्म देगा, शुक्ति में नहीं। इसी प्रकार दशको का अज्ञान दर्पक के आश्रित माया हस्ती आदि का निर्माण करेगा, मायावी में नहीं, किन्तु अनुभव इसके विपरीत देखा जाता है। अतः सौकिक मृत्तिका आदि उपादान कारण की अपेक्षा अज्ञान की विनियमना अवश्य ही स्वीकार करनी पड़ेगी। मृत्तिका अपने आश्रय में घटादि को जन्म देकर उनमें विपरीत भाव को उत्पन्न नहीं किया करती किन्तु अज्ञान जलप्रति-विम्बित वृक्ष के विपरीत आकार के समान सत्तागत घटादि की सत्ता का आश्रय बना दिया करता है। इसी प्रकार अज्ञान अपने आश्रयजीव में प्रपञ्च को उत्पन्न न कर अपने विषय-भूत ईश्वर में सृष्टि की रचना करता है, तब इसमें आश्चर्य क्यों? कथित अनुभवों के आधार पर अज्ञानविषयता की ही उपादानकारणता का अवच्छेदक मानना होगा। इस प्रकार जो योग एक ही चेतन की अज्ञान का विषय और आश्रय मानते हैं, उन्हें भी अज्ञान-श्रयता को चेतननिष्ठ उपादानकारणता का अवच्छेदक न मानकर अज्ञानविषयता की ही नियामक मानना होगा। जैसे घाटसम्मत ज्ञान अपने विषयभूत घट आदि पर जलता को जन्म देता है, आश्रय में नहीं। ज्ञान का आश्रय आत्मा माना जाता है। आत्मा को घटादि

गत जातता का प्रत्यक्ष अवश्य होता है किन्तु उसका विषयभूत जाततारूप कार्य घट पर ही उत्पन्न होता है। उसके साथ ज्ञान का सामानाधिकरण्य विषयतासम्बन्ध से ही घटाया जाता है। उसी प्रकार विषयतासम्बन्ध से अपनी आध्ययभूत वस्तु में भी अज्ञान रजतादि कार्य को जन्म दिया करता है। ज्ञान के लिए यदि कोई ऐसा नियम बनाना चाहे कि वह अपने विषय में ही कार्य को उत्पन्न करता है तो वह नियम भी असंगत होगा, क्योंकि ज्ञान से उत्पन्न इच्छा आत्मा में ही रहना करती है जोकि ज्ञान का आध्यय माना जाता है। केवल असमवायी कारण के लिए वैशेषिक दर्शन सामानाधिकरणकार्योत्पत्ति का नियम स्वीकार करता हुआ भी समवायी कारण और निमित्त कारण के लिए वैसा नियम नहीं मानता क्योंकि तन्तु जैसे समवायी कारण अपने में ही उत्पन्न किया करते हैं। कपाल से उत्पन्न घटे कपाल के ही आश्रित माना जाता है, कपालिकाओं के आश्रित नहीं। अदृष्ट आदि निमित्तकारण आत्मा में रहते हैं, करके भी कार्यमात्र के जनक माने जाते हैं, चाहे वह कार्य आत्मा के आश्रित हो अथवा अनाश्रित। वैशेषिकप्रक्रिया के अनुसार द्रव्य को ही समवायी कारण माना जाता है, अज्ञान को यदि द्रव्य मान भी लिया जाए तो सर्व आदि की उत्पत्ति अज्ञान से ही होनी चाहिए रज्जु में नहीं। दुग्ध का विकार दधि दुग्ध के ही आश्रित माना जाता है, दुग्ध के सामानाधिकरण नहीं। वैसे तो वेदान्त-सिद्धान्त माया ने समस्त प्रपञ्च की उत्पत्ति मान लेता है। वह माया किसी कार्य का समवायी कारण, किसी का असमवायी कारण और किसी का निमित्त कारण हुआ करती है। कारण वस्तु के एक होने पर भी समवायिकारणता आदि के आकार भिन्न-भिन्न मानने पड़ते हैं। सभी आकारों को ध्यान में रखते हुए कार्य-कारण के सामानाधिकरण्य का नियम गहन-मा प्रतीत होता है। वाचस्पति मिश्र इस तथ्य से भली-भाँति परिचित और प्रभावित थे। अतः अज्ञानजन्य कार्य के लिए विषय, विधेय या ईश्वर की अपेक्षा बताई है। उनका आशय यह है कि विषयता-सम्बन्ध में अज्ञान का आश्रय ईश्वर होता है। उसी में प्रपञ्च की उत्पत्ति होती है, अन्यत्र नहीं। किसी भी वस्तु का सभी सम्बन्धों में कोई आश्रय नहीं होता किन्तु भिन्न-भिन्न सम्बन्ध में भिन्न-भिन्न आध्यय माने जाते हैं। ब्रह्मानन्द-सरस्वती वाचस्पति की इस सूक्ष्म तार्किक मनोपा, इस मार्ग से सुपरिचित है। किन्तु उनका प्रयत्न वेदान्त की प्राचीन और अर्वाचीन धाराओं का अन्तर कम करने की दिशा में रहा है। उनकी यह मान्यता अत्यन्त सत्य है कि पुरातन सिद्धान्तों की सुदृढ़ भूमि नूतन निरूपण-पद्धति से कहीं-कहीं दूर होती-सी प्रतीत होती है, उसी के कारण अवान्तर मत-भेदों का जन्म हो जाया करता है। कुछ विघटनवादी मनोवृत्तियाँ उनकी केवल दूरता ही नहीं बढ़ाती अपितु मध्यवर्ती भाषा और भावना दोनों को विपाक्त-मा बना दिया करती हैं। किन्तु ब्रह्मानन्द सरस्वती जैसा समन्वयवादी विद्वान् सदैव इस दिशा में सचेष्ट रहा है कि भाष्यकार श्री शंकराचार्य के सिद्धान्तों से टीकाकार दूर न होने पायें। आपाततः विद्वानों की निरूपण-पद्धतियों में प्रतीयमान अन्तर दोषाघातक नहीं माना जाता, क्योंकि उनका उद्देश्य एकमात्र प्रत्यक्तत्त्व का बोध कराना होता है।^{१९} यह आवश्यक नहीं कि वह उद्देश्य एक ही मार्ग से सिद्ध किया जाए। उस एक गन्तव्य तक

पहूँचने वाले सभी भाग बँध और उपादेय मान गए हैं जैसाकि वास्तुकार श्री गुरेपरना-
चार्य ने कहा है -

यथा यथा भवेत् पुंसां स्मृत्पति प्रत्यगात्मनि ।

सा सर्वं प्रविशेद् स्यात् साध्वी सा ध्यानवतिवता ॥^{१२६}

अर्थात् जिस जिस प्रकिया से प्रत्यगात्मा को बोध हुआ करता है वह सभी प्रकिया उभिन
मानी जाती है। उन प्रकियाओं का एक रूप में अवस्थित होना आवश्यक नहीं है बल्कि
उनका उद्देश्य एक होना चाहिए।

(१०) स्मृतिज्ञान की प्रमाणता

मधुसूदन सरस्वती ने मिथ्या-त विदुषु म कहा है— सवप्रमाणाना ज्ञानाज्ञापक-
त्वेनैव प्रामाण्यात् । अथवा स्मृतेरपि तदावतिरिति ।^{१२७} ब्रह्मानन्द सरस्वती ने इनकी
व्याख्या में ज्ञानाज्ञापकस्मृति की अप्रमाणता दिखाते हुए वाचस्पति मिश्र का उद्धरण
दिया है— गृहीतग्रहणम्भाव्या स्मृतिरित्यध्यासलक्षण वाचस्पत्यात् ।^{१२८} वाचस्पति
मिश्र ने अद्वैतवाद प्रदर्शन के अवसर पर कहा है— सा च गृहीतग्रहणस्यसा-
क्षापि^{१२९} अर्थात् स्मृतिज्ञान का स्वभाव है पूनज्ञात विषय को प्रकाशित करना।
पूर्वज्ञात विषय प्रमाण के द्वारा भी प्रकाशित हो सकता है और अज्ञान के द्वारा भी।
अज्ञान से प्रकाशित वस्तु को प्रकाशित करने वाले स्मृति भी वेदान्त सिद्धांत में प्रमाण
नहीं मानी जाती क्योंकि वेदान्त में प्रमाण का मुख्य लक्षण माना गया है—अप्रकाशित
वस्तु का प्रकाश करना।^{१३०} कोई प्रमाणज्ञान किसी वस्तु का प्रकाश करके मानव की
प्रवृत्ति में विशेषता लाया करता है। प्रकाशित वस्तु का प्रकाश करना अनुवादक शब्द के
समान प्रवृत्ति विशेष में सहयोग प्रदान नहीं कर सकता। स्मृतिज्ञान भी इसी कोटि में
आ जान के कारण प्रमाण नहीं माना जाता। ताकिमगण स देह किया करते हैं कि जहाँ
पर मनुष्य को पूर्वानुभूत स्नान, पान आदि का स्मरण आता है तत्काल मनुष्य उसमें
प्रवृत्त हो जाता है। अतः प्रवृत्ति विशेष में सहयोग होने के कारण स्मृतिज्ञान का भी
प्रमाण मानना चाहिए। वेदान्ती इस गन्धेह का समाधान किया करते हैं कि पूर्वानुभव के
द्वारा प्रकाशित स्नानादि की भाँवी प्रवृत्ति का बोध हो जाया करता है। उसका स्मरण
दिसाना न तो अज्ञातज्ञापन है और न अप्रवृत्त प्रवृत्तन। मीमांसकों ने स्मृति का भी धर्म
में वैसे ही प्रमाण माना है जैसे श्रुति। वहाँ भी जिस धर्म के बोधक श्रुतिवाक्य उपलब्ध
होते हैं उस धर्म में स्मृति प्रमाण नहीं माना गया अपितु जिनके इस समय श्रुतिवाक्य
उपलब्ध नहीं होते, ऐसे अदृष्टार्थ धर्मों में ही स्मृतिवाक्य को तब तक प्रमाण माना गया
है जब तक कि उनके प्रत्यक्ष उपलब्धक श्रुतिवाक्य उपलब्ध न हों। मीमांसा दर्शन का
मुख्य प्रमेय धर्म है। उसका अनुभव न होकर श्रुतियों और स्मृतियों से ही अवबोध माना
जाता है। उस अवबोध के आधार पर ही उनमें प्रवृत्ति बन जाती है। किंतु वेदान्त दर्शन
का मुख्य प्रमेय ब्रह्म माना जाता है। उस ब्रह्म का साक्षात्कार या दर्शन हीना परमा-
वश्यक है। केवल उसके स्मरण से विशेष फल नहीं हुआ करता। व्यावहारिक क्षण में

स्मृति का उपयोग होने पर भी उसकी प्रमाणता अनिवाच्य नहीं होती। ऐसे तो संवादी भ्रम भी सफल प्रवृत्ति को जन्म दे डाला करता है। इतने मात्र से उसे प्रमाण नहीं कहा जा सकता। वेदान्त-सिद्धान्त में स्मृति की अप्रमाणता का यही रहस्य है।

७. महादेव सरस्वती (१७०० ई०)

श्री महादेव सरस्वती ने अद्वैतवेदान्त पर 'तत्त्वानुसन्धान' नामक ग्रन्थ की रचना की है। इस पर 'अद्वैतकौस्तुभ' नाम की उनकी खोज टोका भी है। अपनी इस रचना में महादेव सरस्वती ने आचार्य वाचस्पति के मन का कई स्थानों पर उल्लेख किया है—

(१) विवरणप्रस्थान के अनुयायी मन को इन्द्रिय नहीं मानते। वे इस विषय में 'इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्था अर्थेभ्यश्च परं मनः' (काठ० १।३।१०) इत्यादि श्रुतियों में इन्द्रियों में भिन्न उल्लेख को प्रमाण रूप में उपन्यस्त करते हैं। 'मनः पण्डानीन्द्रियाणि' (गी० १५।७) इत्यादि वचनों में 'यजमानपंचमा ऋत्विज इहा भक्षयन्ति' के मद्दुष्ट मानते हैं। अर्थात् जैसे यजमान के ऋत्विक्त्वं होने पर भी ऋत्विग्भिन्न यजमान के द्वारा पंचत्व सख्या की पूति मानी जाती है। उसी प्रकार 'मनः पण्डानीन्द्रियाणि' भगवद्गीता के इस वचन में अनिन्द्रिय मन के द्वारा भी इन्द्रियों की पटुत्वसंख्या की पूति माननी चाहिए।

किन्तु वाचस्पति मिश्र 'मनः पण्डानीन्द्रियाणि' इस स्मार्तप्रमाण के आधार पर मन को इन्द्रिय मानते हैं। 'इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्था, अर्थेभ्यश्च परं मनः' इत्यादि कठ श्रुति में मन का इन्द्रियों से पृथक् प्रतिपादन गोवलीषदंग्वाय से किया गया है। अर्थात् वलीषद के गो होने पर भी उसका गो से पृथक् कथन उसकी प्रमुखता को लेकर किया गया है, उसी प्रकार मन के इन्द्रिय होने पर भी इन्द्रियों से पृथक् ग्रहण मन की अन्तरिन्द्रियता तथा वैकाल्य-गोचरता-रूप विशेषता को लेकर किया गया है। मन को इन्द्रिय मानने पर जीवग्रहण प्रत्यक्ष में कल्पित इन्द्रियत्व की कारणता को छोड़कर शब्द की पृथक् कारणता की कल्पना नहीं करनी पड़ती—यह लाघव भी है। अतः मन को इन्द्रिय मानना चाहिए। वाचस्पति के इस मत का उल्लेख तत्त्वानुसन्धानकार ने प्रत्यक्ष प्रभा का प्रतिपादन करते हुए 'अन्तरिन्द्रियं मनः आन्तरप्रमाकरणमिति वाचस्पतिमिथाः'^{१२५}— इस प्रकार से किया है।

(२) त्रिवृत्करण—आचार्य वाचस्पति मिश्र, जैसाकि पहले स्पष्ट किया जा चुका है, 'तासां त्रिवृत् त्रिवृत्तम्' इत्यादि छान्दोग्य श्रुति के आधार पर त्रिवृत्करण प्रक्रिया को स्वीकार करते हैं। उनके इस मत का उल्लेख महादेव सरस्वती ने इस प्रकार किया है—“त्रिवृत्करणेनापि सर्वव्यवहारोपपत्तेरित्याण्डुववाह तासामिति। तासां पृथिव्यप्लेजोरूपाणां मध्ये एकैकां देवतां त्रिवृत्तं यथा भवति तथा करवाणि, एषां च प्रक्रिया पृथिव्यप्लेजसां त्रयाणां भूतानां मध्ये एकैकं भूतं द्विधा विभज्य तत्रापि एकं भागं द्विधा विभज्य स्वांगं परित्यजेत्तद्योयोजनीयं त्रिवृत्करणम् एतदभिप्रायेण नूत्रकारोऽप्याह— संज्ञामूर्तिमलुप्तिस्तु श्रियुक्तुर्बन्त उपदेवादिति श्रुतिमूत्रप्रसिद्धत्वेन भूतानां त्रिवृत्करणमेव न पंचीकरणमिति वाचस्पतिमिथाः।”^{१२६}

(३) पदशक्ति—वेदान्ती पदों की शक्ति कार्यान्वित पदार्थ में न मानकर लाघ-

वात् इतरान्विन पदार्थं ये मानते हैं। यद्यपि मीमांसको का यह कहना है कि शक्तिज्ञान व्यवहार में होता है और व्यवहार प्रवृत्ति निवृत्ति रूप हेतु होता है। कार्यताज्ञान न होने पर प्रवृत्ति के न होने से शक्तिग्रह नहीं होगा, तथापि वेदान्त का यह अभिमत है कि 'पुत्रस्त जान'—इस वाक्य के श्रवण के अनन्तर पुत्रोत्पत्तिरूप मिथार्थवस्तु के ज्ञान से भी मुसविकरण के द्वारा हृष का अनुमान होना है और यह हर्ष ज्ञानजन्य है। ज्ञान के पश्चात् ही हर्ष हुआ है अतः उसमें ज्ञानजन्यता का अनुमान होता है। इस अनुमान के बाद चक्षुःज्ञान वाक्यजनक है क्योंकि वाक्योच्चारण के अनन्तर ही ज्ञान हुआ है, पूर्व नहीं। अतः इस अनुमान के द्वारा पुत्र' पद की शक्ति जनिमत् पिण्ड में है, यह निश्चय ही जाता है। इसमें कार्यताज्ञान की आवश्यकता नहीं। इस बात को वाचस्पति मिथ ने—

कार्यबोधे यथा चेष्टा सिंग हर्षाद्यस्तथा।

सिद्धबोधेऽयं वस्तुं शास्त्रं हितशासनात् ॥^{१३१}

इत्यादि के द्वारा स्पष्ट किया है। 'अद्वैतचिन्तावीस्तुभ' में वाचस्पति का यह कथन यथारूप में उल्लिखित है—

तदुक्त वाचस्पतिमिथं — 'कार्यबोधे यथाचेष्टा हितशासनात् ॥'^{१३२}

इसी प्रकार महादेव सरस्वती ने, 'आत्मा वाऽरे द्रष्टव्य श्रौतव्य' में कोई विधि नहीं,^{१३३} वाचस्पति के इस मत का तथा मन के इन्द्रियत्व का भी समझाने उल्लेख किया है। इससे स्पष्ट है कि आचार्य वाचस्पति की विशिष्ट मान्यताएँ महादेव सरस्वती जैसे अर्वाचीन वेदान्ती की दृष्टि में उतनी ही उपयोगी हैं जितनी उनसे लगभग आठ शताब्दी पूर्व थी।

आधुनिक हिन्दी भाषा में एक लोकोक्ति है—जादू वह जो सिर चढ़कर बोले अर्थात् जब किसी व्यक्ति के कथन या सिद्धान्तविशेष से विपक्षी भी प्रभावित हो जाए तथा उसे सादर स्वीकार कर ले तो ममझना चाहिए कि उस कथन या सिद्धान्त का उद्भावक व्यक्ति वस्तुतः तथ्यद्रष्टा है, उसके कथन कल्पना के खिलौने नहीं हैं। इस दृष्टिकोण से जब हम वाचस्पति की 'मामनी' को देखते हैं तो पाते हैं कि वेदान्तेतर ही नहीं अपितु वैदिकेतर दार्शनिक ग्रन्थों में उनकी उक्तियाँ अत्यल्प परिवर्तन के साथ, प्रत्युत कहीं-कहीं तो तत्सम शब्दावली में उपलब्ध होती हैं। एकादश शताब्दी^{१३४} के एक लब्ध-प्रतिष्ठ आचार्य हेमचन्द्रसूरि की रचना 'प्रमाणमीमांसा' के कुछ वाक्यों को उक्त कथन की पुष्टि के लिए प्रस्तुत कर इस विषय को विराम दिया जाता है।

(१) भामती—'अर्थात्तेरद्वानन्तर्यादिषु प्रयुक्तोऽथशब्द श्रुत्या श्रवमात्रेण वेणुवीणाद्यनिवन्मगल कुवन मगलप्रयोजनो भवति, अन्यायमानोयमानोदुष्पददर्शनवत् ॥'^{१३५}

प्रमाणमीमांसा—'अधिकारार्थस्य च अथशब्दस्यान्यार्थनीयमानकुसुम-दामजलकुम्भादे दर्शनमिव श्रवण मगलायापि कल्पते ॥'^{१३६}

(२) भामती—'पूजितविचारवचनो मीमांसाशब्द ॥'^{१३७}

प्रमाण मीमांसा—'पूजितविचारवचनश्च मीमांसाशब्द ॥'^{१३८}

(३) भामती—“न हि जातु कश्चिदत्र मन्दिरेऽह वा नाह वेति ।”^{१५४}

प्रमाणमीमांसा—“न खलु कश्चिदहमस्मि न वेति मन्दिरेऽह ।”^{१५५}

(४) भामती—“यच्चूच्येत नमर्थोऽपि क्रमवत्सहकारिमन्त्रिवः क्रमेण कार्याणि

करोमीति”^{१५६}

प्रमाणमीमांसा—“नमर्थोऽपि तत्तत्सहकारिमन्त्रिवाने त तमर्थे करोमीति चेत् ।”^{१५७}

‘भामती’ के ही नहीं अपितु ‘मातृप्रतत्त्वकौमुदी’ और ‘न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका’ के भी वाक्य ‘प्रमाणमीमांसा’ में मिलते हैं, यथा

(१) नांश्वतत्त्वकौमुदी

“अप्रतिविमितं तु प्रतिपादयन् नाम लौकिको नापि परीक्षक इति प्रेक्षावद्भिन्-
न्मत्तवदुपेक्षेन ।” —पृ० १०

प्रमाणमीमांसा—“अपि च अप्रतिविमितमर्थं प्रतिपादयन् नाम लौकिको न परीक्षकः इत्युन्मत्तवदुपेक्षणीयः स्यात् ।” —पृ० ८०

(२) न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका

“तदाऽस्मि कुप्यति गुरुः, आः शिष्यापमद छान्दसवत्तर भाटर मामवद्योरयमीति
ध्रुवाणः । एवमनित्यं शब्दं बुभूत्समानायानित्यः शब्द इत्यनुक्त्वा यदेव किञ्चिदुच्यते कृत-
कत्वादिति वा यत् कृतकं तदनित्यमिति वा कृतकश्च शब्द इति वा तत्सर्वमस्यानपेक्षित-
माधानतोऽसम्बद्धाभिधानं, तथा चानवहितो न बोद्धुमर्हति । यत्कृतकं तत् सर्वमनित्यं,
यथा घटः, कृतकश्च शब्द इति वचनमर्थसामर्थ्यसामर्थ्येनैवापेक्षितशब्दानित्यत्वनिष्चाय-
कमित्यवधानमत्रेति चेन्न, परस्परप्राथम्यप्रसंगात् । अवधाने सत्यतोऽर्थनिष्चयस्तत्माका-
वधानमिति न च परिपत्प्रतिवादिनो प्रमाणीकृतवादिनो यदेतद्वचनमनुसन्धाय प्रयतिष्यते
तथा च नति न हेतुवाच्यपक्षेतां, तदवचनादेव तदर्थनिष्चयात् । अनित्यः शब्द इति
त्वपेक्षित इत्येव कृत इत्यपेक्षायां कृतकत्वादिति हेतुरुपतिष्ठते ।” —पृ० २७८-७९

प्रमाणमीमांसा—तदाऽस्मि कृष्यति मिक्षुः आः शिष्याभाम, मिक्षुग्रेट, अस्मानवद्योरयमीति
ध्रुवाणः । एवमनित्यं शब्दं बुभूत्समानायानित्यः शब्द इति विषयमनुपदर्श्य यदेव किञ्चिदु-
च्यते—कृतकत्वादिति वा, यत् कृतकं तदनित्यमिति वा, कृतकत्वस्य तथैवोपपत्तेरिति वा
कृतकत्वस्यान्यथानुपपत्तेरिति वा, तत् सर्वमस्यानपेक्षितमापाततो सम्बद्धाभिधानबुद्ध्या,
नसा चानवहितो न बोद्धुमर्हतीति । यत् कृतकं तत् सर्वमनित्यं यथा घटः, कृतकश्च शब्द
इति वचनमर्थसामर्थ्येनैवापेक्षितशब्दानित्यत्वनिष्चायकमित्यवधानमत्रेति चेत्, न, पर-
स्परप्राथम्यात् । अवधाने हि सत्यतोऽर्थनिष्चयः, तस्माच्चावधानमिति । न च परिपत्प्रति-
वादिनी प्रमाणीकृतवादिनी यदेतद्वचनमनुसन्धाय प्रयतिष्यते । तथा नति न हेतुवाच्य-
पक्षेयानाम्, तदवचनादेव तदर्थनिष्चयात् ! अनित्यः शब्द इति त्वपेक्षित इत्येव कृत इत्या-
ज्यायां, कृतकत्वस्य तथैवोपपत्तेः कृतकत्वस्यान्यथानुपपत्तेर्व्युपतिष्ठते ।”^{१५८}

इस प्रकार हम देखते हैं कि जहाँ अनेक प्रकार पण्डितों ने ‘भामती’ की व्याख्यान-

व्याख्यापरम्परा में स्वयं को जोड़कर सम्मान एवं गौरव का अनुभव किया है वहाँ शंकर के वाचस्पतिपरवर्ती व्याख्याकारों ने उससे बहुमूल्य प्रकाश प्राप्त किया है। इतना ही क्यों, अद्वैतवेदान्त के परवर्ती प्रकरणप्रणय-लेखकों ने अपनी रचनाओं में 'भामती' के व्याख्यानों को सुप्रतिष्ठित एवं प्रामाणिक सिद्धान्तों के रूप में उद्धृत करना आवश्यक समझा है। ये तीनों बातें दर्शन के विद्यार्थियों को इस निष्कर्ष पर पहुँचाने को बाध्य कर देती हैं कि वाचस्पति मिश्र की 'भामती' को शंकरवेदान्त के प्रति एक स्थायी और प्रतिष्ठित देने के रूप में देखा जाना चाहिए।

सन्दर्भ

१. निरुक्त, अमृतसर संस्करण, सवत् २०२१
२. श्रुवेद १०।६।७।१।७, वैदिक यन्त्रालय, अजमेर, सवत् १९७३
३. Catalogus Catalogurum.
४. A History of Indian Philosophy, Vol. II, p 108
५. Ibid, p 52
६. वेदान्तकल्पतरु, प्रारम्भिक श्लोक सख्या, ८, ९, १०
७. "शातु न पार प्रभवन्ति तस्मिन् कृष्णक्षितौषे भुवनेकद्वारे ।
प्रात्रा महादेवनृपेण साक पाति जिति प्रागिव धर्मसूनी ॥"
—वेदान्तकल्पतरु, अन्तिम श्लोक सख्या ६-७
८. A History of South India, p. 219
९. "कीर्त्या पादववशमुन्नमपति श्रीर्ज्ञेयदेवदामजे कृष्णे....."
—वेदान्तकल्पतरु, प्रारम्भिक श्लोक सख्या, १३
१०. अमलानन्द के स्पष्ट उल्लेख से स्वामी प्रज्ञानन्द सरस्वती (वेदान्तदर्शनेर इतिहास पृ० ५५२, अगला संस्करण) को यह मान्यता ध्वस्त हो जाती है कि कृष्ण व रामचन्द्र अभिन्न थे, एक ही व्यक्ति के दो नाम थे।
११. Early History of India, p 393
१२. वेदान्तकल्पतरु, ३।३।२६, पृ० ८०६
१३. वही, प्रारम्भिक श्लोक सख्या ११
१४. A History of Indian Philosophy, Vol. II, p 219
१५. कल्पतरुपरिमल, प्रारम्भिक श्लोक सख्या ३
१६. वही, श्लोक सख्या ४
१७. A History of Indian Philosophy, Vol. II, p. 108
१८. आभोग, अन्तिम से पहला श्लोक, मद्रास गवर्नमेंट संस्करण
१९. जैसे 'स्मृत्यनवकाशदोषप्रसंग.....' (ब्र० सू० २।१।१) सूत्र के भाष्य में कहा गया है कि 'कपिल' शब्द सामान्य मान से 'श्रुति प्रसूत करिल' (श्वे० ५।२)—इस श्रुति में साध्यशास्त्रप्रणेता कपिल का ग्रहण नहीं करना चाहिए। इस पर भामतीकार ने

'स्यादेतत् कपिल एव श्रौतो नान्ये मन्वाद्ययः' (भाम० पृ० ४३५) अर्थात् कपिल ही धृतिप्रतिपादित होने से श्रौत है और मन्वादि नहीं, यह शंका की है किन्तु उसका आशय साधारण पाठक को स्पष्ट नहीं होता तथा इसका स्पष्टीकरण कल्पतरुकार ने भी नहीं किया है। वहाँ आभोगकार 'भामती' का आशय स्पष्ट करते हुए कहते हैं कि भाष्य में सांख्यप्रणेता कपिल से भिन्न सगरपुत्रदाहक कपिल का ही उक्त श्वेताश्वतर धृति में प्रतिपादन है तथा इस पर आचार्य वाचस्पति कहते हैं कि सांख्यप्रणेता कपिल को ही सगरपुत्रों का दाहक मानकर दोनों को एक मान लेना चाहिए। सगरपुत्रदाहक कपिल के समान सांख्यप्रणेता कपिल को भी 'कपिलस्तत्त्वसंख्यता भगवानात्ममाद्यय' (भाम० ३।२५।१) इस भागवत वचन में परमेश्वर बतलाया ही गया है। दोनों के अभिन्न होने से 'ऋषिं प्रभूतं' यह धृति सांख्यप्रणेता कपिल को ही जानातिशययुक्त सिद्ध करती है। अतः सांख्यस्मृति के श्रौत होने से सांख्यस्मृति-विरुद्ध मन्वादिसमृत्तियों को ही अप्रामाणिक मानना चाहिए, यह अभिप्राय है।

इसी प्रकार अनेकत्र 'भामती' के आशय का उद्घाटन करने में आभोगकार सचेष्ट दृष्टिगोचर होते हैं। कल्पतरु के तो वे व्याख्याता ही हैं, उसका स्पष्टीकरण तो उनका मुख्य कर्त्तव्य है।

२०. आभोग, अन्तिम श्लोकावली से

२१. "श्रीमान् श्रीनलगन्तुबंधजनितः श्री कालहस्त्यध्वरी ।
यज्ञाम्बा च यमात्मजं प्रसुपुषे श्री रंगनाथाभिधम् ॥
सोऽयं सम्प्रति साधनोज्ज्वलमनाः प्राग्जन्मपुण्योदयात् ।
प्राप्याल्लब्धयतीशतामनुभवत्यार्यादखण्डां मुदम् ॥"

—ऋजुप्रकाशिका, प्रारम्भिक श्लोक संख्या ४,
मंट्रोपोलिटन प्रेस, कलकत्ता, १९३३

२२. 'रत्नकोश' नाम के कई ग्रन्थ दर्शन-साहित्य में है यथा—वैशेषिक का 'रत्नकोश', वेदान्त का 'अद्वैतरत्नकोश' तथा जैनों का 'प्रमेयरत्नकोश'। (द्र० A History of Indian Logic, p. 406)। श्री अखण्डानन्दयतिराट् ने किस पर व्याख्या लिखी है, यह साधिकार तो नहीं कहा जा सकता किन्तु अधिक सम्भावना इसी बात की है कि 'अद्वैतरत्नकोश' पर ही उक्त व्याख्या रही होगी।

२३. "यद्यपि वस्तुतोऽहंकारातिरिक्त आत्मन्यहंकाराद् भेदाग्रहादात्मन्यहंकारतादात्मन्यहंकारतादात्म्याध्यासो युक्तः, अतएव अहंकारादिगतकर्तृत्वादिधर्माध्यासोऽप्यात्मनि सुतरां युक्तः, तथाप्यहंकारातिरिक्तात्मनि प्रगार्षं नास्ति। यद्यस्ति, तथा वक्तव्यम्— किं प्रत्यक्षं प्रमाणम्? अनुमानम्? आगमो वा? नाहः, 'अहम्' त्यात्मनोऽहंकारात्मतयैवानुभवत्, न द्वितीयः, तद्द्वयाप्तिलिगभावात्, न तृतीयः, आगमस्य सत्त्वेऽप्यात्मनोऽहंकारात्मत्वानुभवविरोधेन तस्योपचरितार्थत्वकल्पनाया एवोचितत्वादित्यमिसन्धिः।"

—ऋजुप्रकाशिका, अध्यासभाष्य, पृ० ६७

२४. ऋजुप्रकाशिका, प्रारम्भिक श्लोक संख्या ६

२५. A History of Indian Philosophy, Vol. II, p. 124

२६ इनका अपरनाम आनन्दज्ञान भी है ।

(३० A History of Indian Philosophy, Vol II, p 124)

२७. भामती, २।२।२१

२८. न्यायनिर्णय, २।२।२१

२९. शाकरभाष्य, २।२।२८

३०. भामती, २।२।२८

३१. न्यायनिर्णय, २।२।२८

३२. शाकरभाष्य, २।२।२८

३३. भामती, २।२।२८

३४. न्यायनिर्णय, २।२।२८

३५. भामती, २।२।२८

३६. न्यायनिर्णय, २।२।२८

३७. शाकरभाष्य, २।२।३२

३८. भामती, २।२।३२

३९. न्यायनिर्णय, २।२।३२

४०. भामती, २।२।३३

४१. न्यायनिर्णय, २।२।३३

४२. भामती, ३।१।१

४३. न्यायनिर्णय, ३।१।१

४४. भामती, ३।३।१५

४५. न्यायनिर्णय, ३।३।१५

४६. A History of Indian Philosophy, Vol. II, p. 103

४७. Ibid, p 104

४८. "तस्मादात्मवाक्यरापानत प्रतिपन्नाधिकार्यादिनिर्णयार्थमिदं सूत्रमावश्यकम् । तदुक्तं प्रकाशात्मश्रीचरणै — "अधिकार्यादीनामायमधिकत्वेऽपि न्यायेन निर्णयार्थमिदं सूत्रं" इति । येषां मते श्रवणे विधिर्नास्ति तेषामविहितश्रवणोऽधिकार्यादिनिर्णयानपेक्षणत्वं सूत्रं व्यर्थमित्यापत्तवीत्यल प्रसंगेन ।" —रत्नप्रभा, १।१।१

४९. भामती, प्रारम्भिक श्लोक स० ७

५०. रत्नप्रभा, प्रारम्भिक श्लोक स० ७

५१. शाकरभाष्य, अध्यास भाग

५२. "इदमस्मन्प्रत्ययगोचरमोरिति वक्तव्ये सुष्मद्रूपहृणमत्यन्तभेदोपलक्षणाद्यम् । यथा ह्यहंकारप्रतिषोढी त्वकारो नैवमिदंकार, एते व्यभिचये व्ययमात्मह इति बहुल प्रयोगदर्शनादिति ।" —भामती, अध्यासभाष्य

५३. रत्नप्रभा, अध्यासभाष्य

५४. "यत्तु खलु नाम्ना रूपेण च व्याक्रियते तच्चेतनकर्तृकं दृष्टं, यथा घटादि । विवादा-
ध्यासितं च जयन्नामरूपव्याकृतं, तस्माच्चेतनकर्तृकं सभाव्यते । चेतनो हि बुद्धा-

वाल्लिख्य नामरूपे घट इति नाम्ना रूपेण च कम्बुश्रीवादिना वास्तुं घटं निष्पादयति ।
अतएव घटस्य निर्वर्त्यस्याप्यन्तः संकल्पात्मना सिद्धस्य कर्मकारकभावो घट करो-
तीति...” इत्यादि पंक्तिर्वा ।

—भामती, १।१।२

५५. रत्नप्रभा, १।१।२

५६. “यदापि द्वे द्वे द्वयणुके इति पठितव्ये प्रमादादेकं द्वे पद न पठितम् । एव चतुरणुक-
मित्वाद्युपवृत्ते ।”

—भामती, २।२।११

५७. रत्नप्रभा, २।२।११

५८. भामती, २।२।११

५९. वही, २।२।१६

६०. रत्नप्रभा, २।२।१६

६१. A History of Indian Philosophy, Vol. II, p. 56

६२. भामती, १।१।१, पृ० ५५—५७

६३. ब्रह्मविद्याभरण, पृ० ४७

६४. शंकरभाष्य, ब्र० सू० १।१।१, पृ० ७०-७१

६५. भामती, १।१।१, पृ० ६१

६६. ब्रह्मविद्याभरण, पृ० ५३

६७. वही, पृ० ५४, ५८, ७४५

६८. वही, पृ० ३७८

६९. भामती, पृ० ६

७०. ब्रह्मविद्याभरण, पृ० ४

७१. भामती, पृ० ६

७२. ब्रह्मविद्याभरण, पृ० ४

७३. यथा—भाम०, पृ० ६६-६७, ब्रह्म०, पृ० ६०—६२, भाम०, पृ० ४६५-६६,
ब्रह्म०, ४७०

७४. A History of Indian Philosophy, Vol. II, p. 116

७५. न्यायमकरन्द, पृ० १७३, चौखम्बा संस्करण, १९०१

७६. वही, पृ० २६४

७७. वही, पृ० १४७, भाम० पृ० १०

७८. वही, पृ० १८२, भाम० पृ० ५०२

७९. प्रमाणमाला, पृ० १४, भाम०, पृ० ५

८०. तात्त्वप्रदीपिका का आरम्भ वाक्य है—“इह खलु प्रतिपत्तिसत्तमर्थं प्रतिपादयन्
प्रतिपादयिताऽवधेयवचनो भवति प्रेक्षावताम् ।” भाव यह है कि किसी भी ग्रन्थकार
को अपना ग्रन्थ आरम्भ करने से पहले यह सोच लेना चाहिए कि लोकच्युमुक्ता का
विषय क्या है ? उसके अनुसार ही उसे पदार्थों का प्रतिपादन करना है ।

८१. तात्त्वप्रदीपिका, पृ० १६६-२००

८२. तात्त्वप्रदीपिका, पृ० २७४-७५

८३. तत्त्वप्रदीपिका, पृ० २२१

८४. वही, पृ० २२०

८५. वही पृ० २२१, न्य० ता० दो०, पृ० १२

८६. वही, पृ० ५६८

८७. नयनप्रसादिनी, पृ० ५६८

८८ "न हि सारूप्यनिबन्धना सर्वे विभ्रमा इति व्याप्तिरस्ति । असरूपादपि कामादे कास्तानिगनादिष्विव स्वप्नविभ्रमरयोपतन्मात् । किं च कादाचित्के विभ्रमे सारूप्यापेक्षा नानास्रजिद्यानिबन्धे प्रवने । तद्वोचदाचार्यवाच्यति — विवर्तस्तु प्रपञ्चोऽग्र ब्रह्मणोऽपरिणामिन । अनादिवासनोद्भूतो न सारूप्यमपेक्षते । इति । तदेतत् सर्वं वेदान्तशास्त्र-परिश्रमज्ञानिना सुगम सुघट च ।"

—सर्वदर्शनसंग्रह, १६।३७—६३, पृ० ३६३

८९. भामती, पृ० १४

९० "प्रत्यभिज्ञया भेदसिद्धिर्नामभूनाम । प्रत्यभिज्ञया तु सोऽहमित्येवरूपया वसिद्धिः सप्रविध्यतीति चक्ष । विकल्पसहृत्वात् । किमपि प्रत्यभिज्ञा पामराणा स्यात् परोक्ष-काणा च । नाह । देहवर्णतिरिक्तात्मैक्यमवशाहमानाया प्रत्यभिज्ञाया अनुभवात् । प्रत्युत श्यामस्य लोहितपक्कारणविशेषादहस्यारि महापरिमाणत्वं मविकल्पमनुभवता तद्देह एव तस्या मभवच्च । न द्वितीय व्यवहारमग्रे पामरसाध्यानिर्दिक्तात् । अपरोक्षप्रमस्य परोक्षज्ञानविनाशयत्वादानुपपत्तेश्च । यदुक्त भवता, प्रत्यभिज्ञा— पश्चादिभिरवाविशेषात् (प्र० सू० १।१।१ भा०) इति । भामतीकारेण पुनः शास्त्र-विस्तका खल्वेव विचार्यन्ति न प्रविप्रत्तार इति । तथा चोत्तमोत्तरस्याध्यासात्प्र-कृत्यत्वं नृस्यम् ।"

—सर्वदर्शनसंग्रह, १६।१६५—१७०, पृ० ४०६-१०

९१ 'यच्चोक्त स्वोचरव्यभिचारे सर्वानाश्वासप्रमग इति । ज्ञेयसाप्रतम् । सविदो क्वचित्स्ववादिष्यब्रह्मरजनकत्वेऽपि न सर्वत्र तच्छक्या प्रवृत्त्युच्छेद इति यथा तावके मते तथा माभवेऽप्यसौ पन्था न वारित इति समानयोपक्षमत्वात् । तोतातिक्रमम-वलम्ब्य विधिदिवेक व्याकूर्वाणोराचार्यवाच्यतिमिध्री बौधकत्वेन स्वत प्रामाथ्य नाव्यभिचारेणेति श्यामकणिकाया प्रत्यपादि । तस्यादविश्वामशकानवकास सभते ।"

—सर्वदर्शनसंग्रह, १६।५७५—५८०, पृ० ४३८

९२ A History of Indian Philosophy, Vol II, p. 225

९३. अद्वैतसिद्धि, भाग २, पृ० १३

९४. भामती, पृ० १०

९५. अद्वैतसिद्धि, भाग ३, पृ० ७१-७२

९६. भामती, पृ० ४०

९७. अद्वैतसिद्धि, भाग २, पृ० १७०

९८. प्र० १।० ३।२२१ प्रमाणवास्तिक के इस पद्य मे 'यत्नत्वेऽपि' एना पाठ भी उपलब्ध होता है जिसका आशय होता है कि भूतार्थ स्वभाव का कभी बाध नहीं होता चाहे उसके बाध का कितना भी यत्न किया जाए ।

६६. सिद्धान्तविन्दु, पृ० २२७—३२

१००. वाक्यसुधा, पृ० २४-२५

१०१. न्यायरत्नावली, पृ० २३२

१०२. अद्वैतरत्नरक्षणम्, पृ० ४५, निर्णयसागर, बम्बई, १९१७

१०३. वेदान्तपरिभाषा, पृ० ३३४, द्वितीय संस्करण, कलकत्ता

१०४. "अप्येवान्वेवमाशयः । करणविशेषनिवन्धनमेव ज्ञानानां प्रत्यक्षत्वम् । न विषय-
विशेषनिवन्धतम् । एकस्मिन्नेव सूक्ष्मवस्तुनि षट्कारणाषट्करणयोः प्रत्यक्षत्वा-
प्रत्यक्षत्वव्यवहारदर्शनात् । तथा च सवित्साक्षात्त्वे द्भिन्नयजन्मत्वस्यैव प्रयोजकतया
न शब्दजन्यज्ञानस्यापरोक्षत्वम् । ब्रह्मासाक्षात्कारेऽपि मनननिदिध्यासनसंस्कृतं मन
एव करणम् । मनसैवानुद्भूतव्यमिति श्रुतेः । मनोऽगम्यत्वश्रुतिश्चासंस्कृतमनो-
विषया । न चैवं ब्रह्मण औपनिषदत्वानुपपत्तिः । अस्मदुक्तमनसो वेद-जन्यज्ञानान-
न्तरमेव प्रवृत्ततया वेदोपजीवित्वात् वेदानुपजीविमानान्तरगम्यत्वस्यैव वेदगम्य-
त्वविरोधात् । आस्थदृष्टिसूत्रमपि ब्रह्मविषयकमानसप्रत्यक्षस्य आस्थप्रयोज्यत्वाद्बु-
पपद्यते । तदुक्तम् । अपि सराद्यने सूत्राच्छास्त्रार्थव्ययान्ना प्रमा । आस्थदृष्टिमंता
तान्तु वेत्ति वाचस्पतिः परमिति ।"

—वेदान्त०, पृ० ३३७—४०

१०५. "सूचितं चैतद् विवरणाचार्यैः । शक्तितात्पर्यविशिष्टशब्दावधारण प्रमेयावगमं
प्रत्यव्यवधानेन कारणमभवति । प्रमाणस्य प्रमेयावगममप्रत्यव्यवधानात् । मनन-
निदिध्यासने तु चित्तस्य प्रत्यगात्मप्रवणतासंस्कारपि निष्पन्नतदेकाप्रवृत्तिकार्य-
द्वारेण ब्रह्मानुभवहेतुतां प्रतिपद्येते इति फलं प्रत्यव्यवहितकारणस्य शक्तितात्पर्य-
विशिष्टशब्दावधारणस्य व्यवहिते मनननिदिध्यासने तदग्रे अगोक्रियेते ।"

—वेदान्त०, पृ० ३५१-५२

१०६. भामती, पृ० ८६८

१०७. "तत्र निदिध्यासनं ब्रह्मासाक्षात्कारे साक्षात्कारणम् । ते ध्यानयोगानुगता अपश्यन्
देवात्मशक्तिं स्वगुणं निगूढामित्यादिश्रुतेः । निदिध्यासने च मनन हेतुः । अकृत-
मननस्यार्थदाहृष्याभावेन तद्विषयकनिदिध्यासनायोगात् । मनने च श्रवणं हेतुः
श्रवणाभावे तात्पर्यानिश्चयेन आशब्दज्ञानाभावेन श्रुतार्थविषयकमुक्तत्वावुत्तरव-
निश्चयानुकूलमननायोगात् । एतानि त्रीण्यपि ज्ञानोत्पत्ती कारणानीति केचिदा-
चार्या ऊचिरे ।"

—वेदान्त०, पृ० ३४८-४५

१०८. तदुक्तमाचार्यं वाचस्पतिमिश्रैः—

उपासनादिसंसिद्धितोपितेश्वरचोदितम् ।

अधिकार समाप्येते प्रविशन्ति परं पदम् ॥ इति ।

—वेदान्त०, पृ० ३६६

नोट—निर्णयसागर संस्करण में 'उपासनादिसंसिद्धि' पाठ के स्थान पर 'विद्या-
कर्मस्वनुष्ठान' पाठ है ।

—भामती, पृ० ८१६

१०९. भामती, पृ० ५१६, २।२।१६

११०. गुरुचन्द्रिका, पृ० २९

१११. बौद्धगम दो प्रकार की सत्यता मानते हैं—(१) सवृत्तिसत्यता और परमार्थ-सत्यता, जैसाकि नागार्जुन न कहा है—

“द्वे सत्ये समुवाश्रित्य बुद्धाना धमदशना।

लोके सवृत्तिसत्यं च सत्यं च परमार्थत ॥”

—माध्यमिक कारिका २४।८

इस सिद्धान्त का उपहास करते हुए कुमारिल भट्ट ने कहा है—

“सत्यं चेत् सवृत्तिं केयं मृषां चत् सत्यता कथम ॥६॥

सत्यत्वं न तु मामान्यं मृषार्थपरमार्थयो ।

विरोधान्न हि वृथत्वं मामान्यं वृथं मिहयो ॥७॥

—मीमांसा, श्लोकवार्तिक पृ० १६६

अर्थात् सत्य सत्य और मिथ्यासत्य जैसी विरुद्ध उक्तिर्षा व्यावहारिक सत्य और पारमार्थिक सत्य के वाद में भी उपलब्ध होती हैं किन्तु अपने वक्तव्य में किसी व्यक्ति को भी विरोध-प्रतिभान नहीं होना जैसे कि दूसरे के वक्तव्य में। भास्कर का भेदाभेदपक्ष विरोधपूर्ण और अनर्गल सा अवश्य प्रतीत होना है किन्तु ‘भेद-सहित्णुरभेद’ शब्दों में किसी प्रकार का विरोध प्रतीत नहीं होता। वेदान्तजगत् की ऐसी उत्पत्तियों में यदि कोई सावधान वेदान्ती रहा है तो केवल वाचस्पति मिश्र। उनकी बहुश्रुत और व्यापक वैदव्य-मन्वित मनीषा सभी कही सावधान रही अप्रमत्त रही। व्याख्यानिकतात्पर्य टीका के पृष्ठों पर अनिर्वचनीयता की आलोचना के समय वाचस्पति प्रशान्त महाभाष्य के समान सक्षिप्त, गम्भीर कुछ पदों का प्रयोग मात्र करते हैं किन्तु उदयन का हृदय उद्वेग जाता है और मुख से बहुत कुछ निकल जाता है। इसका कारण भी वही है कि उदयन को व्याख्यान पर विशेष आग्रह था। किन्तु वाचस्पति मिश्र कही पर भी आग्रह या अमग्न आवश को अपनाते नहीं देखे जाते। स्थान-स्थान पर उनके मुख में ‘तत्त्वपक्षानो हि धिया स्वभाव’ जैसे धर्मकीर्ति के शब्द प्रस्फुटित हो उठते हैं। अनिर्वचनीयता-वाद की पद्धति पर उनकी पहले से ही अगाध श्रद्धा प्रनीत होती है। ‘भामती’ में आकर उस वाद को जिनना सुदृढ़, विस्तृत श्लेखर वाचस्पति मिश्र ने प्रदान किया उस स्तर पर किमा अन्य वेदान्ताचार्य की देन प्रशंसनीय नहीं कही जा सकती। वैशेषिकों की आलोचना में भी जो कुछ कहा गया है, दृष्टिभेद में विरोधी धर्मों का समन्वय कटककुण्डलादि पदार्थों की सुवर्णरूपता दिखाकर करते चले आए हैं।

११२ भामती, पृ० ५३८

* ३० भामती, १।३।३३

११३. गुरुचन्द्रिका, पृ० ५०

११४. व्याख्यानिका (सिद्धान्तविन्दु टीका), पृ० ११०

११५. भामती, २।२।३१, पृ० ५५७

११६. गुरुचन्द्रिका, भाग प्रथम, पृ० ३१२

११७. वही, पृ० ३४

११८. वही पृ० ३५-३६
 ११९. गीता, १५।६
 १२०. वही, १५।१२
 १२१. भामती, पृ० ३१३
 १२२. गुरुचन्द्रिका, भाग द्वितीय, पृ० १२८
 १२३. भामती, पृ० ४५३, २।१।१३
 १२४. गुरुचन्द्रिका, भाग द्वितीय, पृ० २०४
 १२५. न्यायरत्नावली, पृ० १५५
 १२६. भामती, पृ० ३७
 १२७. न्यायरत्नावली, पृ० १८४
 १२८. "नानाविधैरागममार्गभेदैरादिश्यमाना बहवोभ्युपायाः ।
 एकत्र ते श्रेयसि संतपन्ति सिन्धो प्रवाहा इव जाह्नवीयाः ॥"

—भागमंडवरम्, ४।५४

कालिदास ने भी कहा है—

"बहुधाप्यागमैर्मिन्नाः पन्थानः सिद्धिहेतवः ।
 त्वय्येव निपतन्त्योधा जाह्नवीया इवार्णवे ॥"

—रघुवंश १०।२६

महिम्नस्तोत्र में तो स्पष्टतः ही सभी दर्शनों की प्राप्यस्वली वही एक परमत्व है,
 ऐसा कहा गया है—

"शयो मांश्वं योगः पशुपतिमत्तं वैष्णवमिति,
 प्रभिन्ने प्रस्थाने परमिदमदा पथ्यमिति च ।
 रुचीनां वैविध्याद् ऋजुकुटिलनानापथ्यजुषा,
 नृणामेको गम्यस्त्वमसि पथमामर्णव इव ॥"

—महिम्न स्तोत्रम्, श्लोक ७

१२९. बृहदारण्यकभाष्यवार्तिक, १।४।४०२
 १३०. सिद्धान्तविन्दु, पृ० २४६—५५
 १३१. न्यायरत्नावली, पृ० २४७
 १३२. भामती, पृ० २७
 १३३. (अ) "अनधिगताथंप्रतिपादनस्यभावत्वात् प्रमाणानाम्"

—भामती, ३।३।१५, पृ० ७६८

(ब) "अनधिगतावधितार्थविषयकज्ञानत्वम्"

—वेदान्तपरिभाषा, पृ० १६

१३४. तत्त्वानुसंधान, पृ० १३६
 १३५. अद्वैतचिन्ताकोस्तुम, पृ० ८३
 १३६. भामती, १।१।४, पृ० १३१
 १३७. अद्वैतचिन्ताकोस्तुम, पृ० १६२

१३८. वही, पृ० १८७
 १३९ *A History of Indian Logic, P 205*
 १४०. भासती, पृ० ४८
 १४१. प्रमाण-मीमांसा, पृ० २
 १४२. भासती, पृ० ४६
 १४३. प्रमाणमीमांसा, पृ० २
 १४४. भासती, पृ० ५
 १४५. प्रमाणमीमांसा, पृ० १०
 १४६. भासती, पृ० ५३६
 १४७. प्रमाणमीमांसा, पृ० २५
 १४८. वही, पृ० ५१

उपसंहार

(१) निष्कर्ष

इस प्रकार आचार्य वाचस्पति मिश्र एक उदय आलोचक, जागरूक व्याख्याकार तथा सूक्ष्मद्रष्टा दार्शनिक के रूप में हमारे समक्ष प्रस्तुत होते हैं। इन तीनों ही रूपों में वेदान्त दर्शन का उन्होंने महान् उपकार किया है। आलोचक के रूप में उन्होंने लोकाय-तिक, बौद्ध, जैन, न्याय-वैशेषिक, सांख्य-योग, मीमांसा आदि मतों की गम्भीर एवं सम्प्रदायपरम्परानुसार आलोचना करके अद्वैतवेदान्त के सिद्धान्तों की स्थापना की।¹ एक विवादास्पद व्यक्तित्व, भले ही वह कितना ही प्रतिभाशाली एवं सज्जन क्यों न हो, शनैः-शनैः अपने सिकुड़ते हुए प्रभावक्षेत्र के साथ ही जिज्ञासुओं की आस्था को लो वँडता है। आचार्य शंकर की वैदिक निष्ठा भी कुछ पुरातनपन्थी आचार्यों की दृष्टि में सन्देहा-स्पद हो चली थी, जैसाकि प्रतिपादित किया जा चुका है, और उन्हें प्रच्छन्न बौद्ध की संज्ञा से अभिहित किया जाने लगा था। ऐसी स्थिति में इस आशका से इनकार नहीं किया जा सकता कि यदि उक्त सन्देहास्पदता के अभियान का दमन व प्रतिकार नहीं किया जाता तो आचार्य शंकर का उदात्त व्यक्तित्व विवादास्पद बनकर रह जाता और उनके द्वारा प्रचारित अद्वैत वेदान्त अपनी वर्तमान गरिमा को प्राप्त न कर पाता। आचार्य वाचस्पति को उक्त स्थिति के दूरगामी परिणामों की गन्ध, सम्भवतः, समय रहते मिल गई थी। उन्होंने समय की गाँग को समझा और आशंकित अनिष्ट के निवारण में अपनी शक्ति व प्रतिभा को केन्द्रित कर दिया। इसके लिए उन्होंने जो मार्ग चुना वह उनकी व्यावहारिक कुशलता एवं दूरदर्शिता का परिचायक है। उन्होंने शंकर पर उक्त आरोप लगाने वालों से इस सम्बन्ध में कुछ न कहकर, उनके समक्ष सफाई प्रस्तुत न करके² सौगतसिद्धान्तों की स्वरूप विवेचना व आलोचना इतनी तत्परता व कुशलता से कर डाली कि शंकर वेदान्तीय मान्यताओं का उनसे अन्तर स्पष्ट झलकने लगा। निष्पक्ष विद्वानों को इस बात की प्रतीति हो गई कि शंकर वेदान्त बौद्ध दर्शन नहीं है, उसकी वैदिकता सन्देह की परिधि से परे है। इस प्रकार आचार्य वाचस्पति मिश्र ने शंकर के व्यक्तित्व को तथाकथित प्रच्छन्नबौद्धता की धारा से मुक्ति दिलाकर, उसकी प्रतिष्ठा की रक्षा करके अद्वैत वेदान्त को सदा के लिए अपना कृतज्ञ व श्रेणी बना दिया। इतिहास इस बात का साक्षी है कि वाचस्पति के परवर्ती काल में इस प्रकार के आरोप को किसी प्रतिष्ठित आचार्य ने नहीं दुहराया।

भास्कराचार्य ने शंकर-वेदान्त के शिविरोन्मूलन की जो प्रतिज्ञा की थी उसे

वाचस्पति मिश्र ने लेशत भी पूर्ण न होने दिया। उन्होंने भास्कर के द्वारा शाकर पर किये गये एक-एक आरोप को खण्ड-खण्ड कर डाला, भास्करीय मान्यताओं के व्यूह को छिन्न-भिन्न कर डाला^४ और इस प्रकार अद्वैत वेदान्त की प्रामाणिकता को अक्षुण्ण बनाए रखा। अद्वैत वेदान्त उनके इस उपकार को कदापि विस्मृण नहीं कर सकता।

मीमांसकों ने वेदान्तवाक्यों में विद्येकवाक्यता तथा प्रतिपत्तिविधिशेषता को उपपत्ति सिद्ध करके वेदान्त को प्रभावित करने का अभियान प्रारम्भ किया था और वेदान्त के कतिपय आचार्य उसके शिकार भी हो चले थे किन्तु आचार्य वाचस्पति मिश्र ने उक्त अभियान को विफल कर दिया^५ और इस प्रकार वेदान्त के स्वतन्त्र व्यक्तित्व की रक्षा की। इसे भी वेदान्त के प्रति आचार्य वाचस्पति मिश्र के द्वारा किया गया उपकार माना जाना चाहिए।

आचार्य वाचस्पति मिश्र द्वारा की गई वेदान्त-सम्प्रदायो की, विशेषकर भास्कर-दृष्टि की, ये आलोचनाएँ शाकर वेदान्त की अमूल्य निधि के रूप में सदा सम्मानित होती रहेंगी। इन आलोचनाओं का अद्वैत वेदान्त में वही स्थान है जो विदेशी आक्रान्ताओं व आन्तरिक विद्रोहों में अपनी मातृभूमि की अखण्डता की रक्षा में किसी भी राष्ट्र की मूरधा सेनाओं का हो सकता है।

इस बात का संकेत किया जा चुका है^६ कि कतिपय विषयों पर मतभेद होने के कारण शाकरमत व माण्डनमत के रूप में अद्वैतवेदान्त की दो धाराएँ प्रचलित थीं और इसलिए उपेक्षा होने पर माण्डन धारा की विलुप्ति अथवा आगे चलकर पारस्परिक बलह की सम्भावना थी। प्रथमकोटिक अनिष्ट की निवृत्ति के लिए आचार्य वाचस्पति मिश्र ने माण्डन की ब्रह्मसिद्धि की व्याख्या करके उसके पक्ष को उजागर किया और इस प्रकार वेदान्त की एक महत्त्वपूर्ण निधि की रक्षा की। किन्तु यदि वे अपना प्रयास यहीं तक सीमित रखते तो वे माण्डनधारा के अन्त्य अनुयायी के रूप में सुरक्षित, सन्तुष्ट व एक-पक्षीय बनकर रह जाते। अतः उन्होंने शाकरभाष्य के प्रति भी 'भामती' के रूप में अपनी आस्था अभिव्यक्त कर दी। उनके इस प्रकार के प्रयास से हम तथ्य को अवश्य ही बल प्तिना होगा कि उक्त दोनों विचारधाराओं का अपना-अपना मूल्य है, उनमें से कोई भी पक्ष उपेक्षणीय नहीं है। इस तथ्य की प्रतिष्ठा ने पण्डित रूप से उम आश्रित गृह्युद्ध की तीव्रता को अवश्य ही विरल किया होगा।

ऐसा प्रतीत होता है कि 'भामती' की रचना करते समय आचार्य वाचस्पति मिश्र ने उक्त समस्या की तीव्रता व उसके समाधान की आवश्यकता को और अधिक गहनता से अनुभव किया था। जीवन की अवसान-परिधि के आसन्नमस्पर्श की आशंका ने उस जर्जर आचार्य की चिन्ता को और अधिक तीक्ष्ण बना दिया होगा। सम्भवतः इसीलिए 'भामती' के रूप में उन्होंने उपरिचर्चित समस्या का अन्तिम समाधान प्रस्तुत करने का प्रयास किया और इसी सन्दर्भ में उन्होंने माण्डन की विचारधारा को भी उसमें प्रति-निधित्व दिया—जीवाश्रिताविद्यावाद के सिद्धान्त के प्रति अपनी अर्द्ध आस्था अभिव्यक्त करके। शाकर के व्याख्याकार की भूमिका में माण्डन के जीवाश्रिताविद्यावाद का पलमबन बहुत बड़ा महत्त्व रखता है। इसी प्रसंग में एक बात जो विशेष ध्यान देने योग्य

हे वह यह है कि उन्होंने मण्डन मिश्र को अन्धसमयन नहीं दिया है।^१ जीवन्मुक्ति की चर्चा के अवसर पर मण्डन की आलोचना करके उन्होंने अपनी निष्पक्षता का प्रमाण प्रस्तुत कर दिया है।^२ इसी प्रकार शंकर के व्याख्याकार के पद पर आसीन होते हुए भी उन्होंने सर्वत्र भाष्यकार की अँगुलि पकड़कर चलना स्वीकार नहीं किया और भाष्य की व्याख्या करते हुए अनेक स्थानों पर, भाष्य की संयोजना से कुछ परे हटते हुए अपना स्वतन्त्र व्याख्यान प्रस्तुत करके अपनी नीरक्षीरविवेचिनी प्रवृत्ति का परिचय दिया है।

इस प्रकार मण्डन व शंकर दोनों के प्रति यथोचित आस्था तथा आवश्यक होने पर असहमति प्रदर्शित करके उन्होंने किसी प्रकार की झान्ति को जन्म दिये बिना पूर्व-चर्चित सम्भावित अनिष्टद्वय से अद्वैत वेदान्त की रक्षा की और उसे 'भामती' के रूप में एक ऐसी अद्वितीय व्याख्या प्रदान की जो शंकर व मण्डन दोनों विचारधाराओं के उदात्त भावों का संगमस्थल है। अद्वैतवेदान्त-सम्प्रदाय की ओर से आचार्य वाचस्पति मिश्र इस महत्त्वपूर्ण योगदान के लिए साधुवाद के अधिकारी हैं।

भास्कर ने जहाँ शंकर के कुछ महत्त्वपूर्ण सिद्धान्तों की आलोचना की थी वहाँ उन्होंने अनेक सूत्रों की शंकर योजना व विवृति को भी असंगत ठहराया था। एक प्रबुद्ध व्याख्याकार के रूप में आचार्य वाचस्पति मिश्र ने शंकर के व्याख्यानों की प्रामाणिकता की पुनः स्थापना करके^३ शंकर-वेदान्त को विशेषतः उपकृत किया है। अध्यासभाष्य के औचित्य पर जो मन्वेह व आक्षेप किया जाने लगा था, उसका भी आचार्य मिश्र ने परि-मार्जन किया^४ और भाष्यकार की प्रतिष्ठा की 'प्रथमग्रामे मदिकायातः' वाली स्थिति से रक्षा की। व्याख्या करते समय उन्होंने यत्र-तत्र न केवल भाष्यकार से ही असहमति प्रकट की अपितु उनके प्रथम व्याख्याकार आचार्य पदपाद के व्याख्यानों को भी समीक्षा की सान पर चढ़ा कर देना।^५ गम्भीरता से मोचा जाए तो इतने प्रतिष्ठित व उच्च-स्तरीय विद्वानों से असहमति प्रकट करना असाधारण साहस का कार्य है जिसे एक विनिष्ट प्रतिभा ही सम्पन्न कर सकती है। किसी महान् विद्वान् के चक्षुष्यों की महत्ता ने अभिभूत होना भिन्न बात है तथा उन्हें समझना भिन्न बात। आचार्य वाचस्पति मिश्र ने अपने प्राग्दर्शी आचार्यों के चक्षुष्यों के मर्म को समझने का प्रयत्न किया तथा जहाँ उन्हें उनमें अस्वारस्य प्रतीत हुआ, वैमत्य प्रकट कर दिया और अपनी मान्यता प्रस्तुत की। जैसाकि पहले प्रतिपादित किया जा चुका है, ऐसा करते समय उनके सामने एक ही लक्ष्य था - अद्वैत वेदान्त के कलेवर को इतना सुदृढ़ बना देना कि विरोधी मतवादों के लिए वह एक अभेद्य दुर्ग बन जाए।

एक दार्शनिक के रूप में भी आचार्य वाचस्पति मिश्र की उद्भावनाएँ कम महत्त्वपूर्ण नहीं हैं। जीवाश्रिताविद्यावाद को उन्होंने इतनी रचि, आस्था एवं सतर्कता के साथ उपनिबद्ध किया कि आगे जाने वाले आचार्य उसम मूलोद्भावक के रूप में उन्हें सम्मानित करने लगे। प्रतिजीव पृथक् अविद्या की मान्यता की स्थापना करके इस सिद्धान्त में आचार्य मिश्र ने एक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण कड़ी जोड़ दी।^६ उनके प्राग्दर्शी आचार्य पदपाद ने प्रपञ्च की प्रतीति की व्याख्या प्रतिविम्बवाद के सिद्धान्त के सहारे की थी किन्तु आचार्य वाचस्पति मिश्र ने प्रतिविम्बवाद की तुलना में अवच्छेदवाद को इतनी

सुबुद्ध भोति मे प्रस्तुत किया" कि परवर्ती आचार्यों ने अवबोधवाद को उनके एक विशिष्ट सिद्धान्त के रूप में स्वीकार किया।^{१४} इसी प्रकार आचार्य वाचस्पति मिश्र ने कर्मों की उपयोगिता विनिर्वाहण से निवृत्त करके आचार्य परंपरा द्वारा स्थापित, ज्ञान के प्रति कर्मोपयोगिता के सिद्धान्त को चुनौती दी।^{१५} शब्द (महावाक्य) के द्वारा आत्म-साक्षात्कार न हाँकर ध्यान, प्रयत्न, निदिध्यायन से सम्पन्न मन के द्वारा होता है, वाचस्पति द्वारा उक्तबुद्ध रूप सिद्धान्त का भी अद्वैत वैशेषिक में अपना विशिष्ट स्थान है।^{१६}

प्रकटार्थकार आदि परवर्ती आचार्यों के द्वारा की गयी वाचस्पत्ययन की आलोचनाएँ^{१७} इस बात का स्पष्ट प्रमाण हैं कि वाचस्पति मिश्र के सिद्धान्त से व्याख्यान इस समय तक अपना अपना प्रभाव अवश्य स्थापित कर चुके थे कि उनकी उद्देश्यता तहों को जा सकती थी। किन्तु ये आलोचनाएँ भी वाचस्पत्ययन की धारा का अवबोध न कर सकीं^{१८} और जागे चलकर वही धारा 'भामती-वैशेषिक' के नाम से सुप्रतिष्ठित हुई।

अनेक परवर्ती वेदान्ताचार्यों ने स्वयं को 'भामती' की व्याख्यापरम्परा में जोड़ कर^{१९} अथवा हाँकरभाव्य की अपनी व्याख्याओं के मठन में 'भामती' को भावा शैली तथा विषय-सामग्री का उपयोग करके^{२०} बयबा अपने प्रकारशब्दों में 'भामती' के व्याख्याओं को सम्मान उद्धृत करके^{२१} जहाँ स्वयं को गौरवान्वित अनुभव किया वहीं उसके प्रणेता आचार्य वाचस्पति मिश्र के प्रति उल्टे अपने मूढा के सुमन भी अर्पित किए हैं। इन परवर्ती प्रतिष्ठित वेदान्ताचार्यों द्वारा दिया गया यह सम्मान वेदान्त-दर्शन से प्रति भामतीकार की महत्त्वपूर्ण देन की कथा अमन्दिश रूप से चिरकाल तक कहना रहेगा।

(२) उपलब्धियाँ

प्रस्तुत अध्ययन की अपनी उपलब्धियाँ हैं। आचार्य वाचस्पति मिश्र के विराट् व्यक्तित्व व कृतित्व के परिचय के सम्दर्भ में उनके आदिभोवकाल, कुतियों के अपने-अपने क्षेत्र में महत्त्व आदि पर नवीन दृष्टि से विचार करने का प्रयास किया गया है। 'भामती' के ग्रंथ को अधिकाधिक खोलने, उसकी दार्शनिक व व्याख्यात्मक विशेषताओं की पूर्ण स्पष्टता के साथ रखने के प्रयास को भी प्रस्तुत ग्रन्थ को एक महत्त्वपूर्ण उपलब्धि के रूप में देखा जा सकता है। दृष्टिदृष्टिवाद की सम्प्रदायानुसारिणी व्याख्या भी एक विशेष उपलब्धि मानी जा सकती है। कविपद परवर्ती आचार्यों द्वारा की गई वाचस्पति मिश्र की आलोचनाओं के प्रतिपादन व मूल्यांकन का प्रयास भी इस सम्बन्ध में एक नवीन उद्भावना है। जिन विषयों पर भास्कर का शरर से मन्भेद था, उन विषयों से सम्बन्धित भास्करमत, भास्कर द्वारा उनकी आलोचना तथा वाचस्पतिमिश्र द्वारा उन आलोचनाओं के उत्तर, दराराद के विभिन्न दृष्टिकोणों की वाचस्पत्ययन से तुलना व समीक्षा तथा वेदान्तेतर दार्शनिक सम्प्रदायों की मान्यताओं के वाचस्पति मिश्र द्वारा विषयन की प्रस्तुति भी अध्ययन की अपनी महती विशेषता है। परवर्ती वैशेषिक पर वाचस्पति के प्रभाव की जिज्ञासा के सम्दर्भ में किया गया सर्वेक्षण भी इसकी गरिमा का

संबंधक कहा जा सकता है।

सैलक का विश्वास है कि भाष्य व 'भामती' के हृदय को समझने के लिए प्रस्तुत अध्ययन एक महत्त्वपूर्ण भूमिका का निर्वाह कर सकेगा। भास्कर के हृदय को टटोलने-जानने के अभिलाषियों के लिए भी यह प्रबन्ध पर्याप्त उपयोगी सिद्ध हो सकेगा। अद्वैत वेदान्तीय मान्यताओं के तुलनात्मक अध्ययन में रुचि रखने वाले जिज्ञासुओं को भी इस ओद्य प्रबन्ध से उपयोगी सहायता मिल सकती है।

सन्दर्भ

१. द्र० चतुर्थ उन्मेष
२. यथा भास्कराचार्य ने भौतकण्ठ पर वीद-प्रचारक होने का आरोप लगाया था (य० सू० १।४।२५ व २।२।२६) किन्तु आचार्य मिश्र ने भास्कर के अन्य आक्षेपों का मुंहमोड़ उत्तर देते हुए भी इस विषय में मौनान्वित रह ही किया है।
३. द्र० चतुर्थ उन्मेष
- ४ वही
- ५ द्र० द्वितीय उन्मेष
६. पुनरपि प्रकाटार्थकार ने तो उन्हें 'मण्डनपृष्ठसेवी' की उपाधि से विभूषित कर ही दिया। (द्र० चतुर्थ उन्मेष)
७. द्र० तृतीय उन्मेष
- ८ वही
९. द्र० चतुर्थ उन्मेष
१०. तृतीय उन्मेष
११. वही
१२. वही
१३. वही
१४. द्र० पंचम उन्मेष
१५. द्र० तृतीय उन्मेष
१६. वही
१७. द्र० पंचम उन्मेष
१८. द्र० चतुर्थ उन्मेष
१९. वही
२०. द्र० पंचम उन्मेष
२१. वही
२२. वही

शोध-प्रयुक्तग्रन्थ-निर्देशिका

सस्कृत

- १ अच्युत [ब्रह्मसूत्रशाकरभाष्यभूमिका] (प० गोपीनाथ कविराज) — गौरीशकर
गोयनका समर्पितनिधि, काशी, वैशाख पूर्णिमा, सवत् १९९३ ।
२. अद्वैतग्रन्थकोश — देववाणी परिषद्, १, देशप्रिय पाकरोड, कलकत्ता ।
३. अद्वैतचिन्ताकोस्तुभ (महादेव सरस्वती) — एशियाटिक सोसाइटी, कलकत्ता, सन्
१९२२ ।
४. अद्वैतरत्नरक्षणम् (मधुसूदन सरस्वती) — निर्णयसागर प्रेस, बम्बई, सन् १९१७ ।
५. अद्वैतसिद्धि (मधुसूदन सरस्वती) — मैसूर विश्वविद्यालय, मैसूर, सन् १९३३ व
१९४० ।
६. अन्वयोपव्यवच्छेदस्तोत्र (हेमचन्द्र) — मण्डारकर प्रा० वि० मन्दिर, पूना, सन्
१९३३ ।
७. अभिज्ञानशाकुन्तल, (कालिदास) — श्री राजस्थान सस्कृत कालेज ग्रन्थमाला,
काशी, सन् १९४१ ।
८. अभिधर्मकोश (राहुलकृत टीकोपेत), (वसुबन्धु) — काशीविद्यापीठ, काशी, सवत्
१९८८ ।
९. आपमहम्बरम् (जयन्तभट्ट) मिथिला इस्टीट्यूट, दरभंगा, सन् १९६४ ।
१०. आत्मतत्त्वविवेक (उदयन) — (१) चौखम्बा सस्कृत सोरीज, सन् १९२५ ।
(२) वही, सन् १९४० ।
११. आभोग (लक्ष्मीनृसिंह) — मद्रास गवर्नमेण्ट ओरियण्टल सोरीज, सन् १९५५ ।
१२. इष्टसिद्धि (विमुक्तात्मा) — गायकवाड ओरियण्टल सोरीज, सन् १९३३ ।
१३. ईशावास्योपनिषद् — श्री शकराचार्य ग्रन्थावली, प्रथम भाग, मोतीलाल बनारसी
दास, सन् १९६४ ।
१४. उपवेशसाहस्री (शकराचार्य) — पूना सस्करण, सन् १९२५ ।
१५. ऋग्वेद — वैदिक ग्रन्थालय, अजमेर, सवत् १९७३ ।
१६. ऋजुप्रकाशिका (ब्रह्मण्डानन्द) — मैट्रोपोलियन प्रेस, कलकत्ता, सन् १९७३ ।
१७. कठोपनिषद् — श्री शकराचार्य ग्रन्थावली, प्रथम भाग, मोतीलाल बनारसीदास,
सन् १९६४ ।
१८. कल्पतरुपरिमल [वेदान्तकल्पतरुपरिमल] (अप्पयदीक्षित) — निर्णयसागर प्रेस,
बम्बई, सन् १९३८ ।

१९. काव्यमीमांसा (राजशेखर) — चौखम्बा संस्करण, १९६४ ।
२०. कौशीतकीब्राह्मण श्री वेङ्कटेश्वर, बम्बई ।
२१. खण्डनखण्डखाद्य (श्रीहर्ष) — चौखम्बा संस्कृत सीरीज, सन् १९०४ ।
२२. गरुडपुराण (महर्षि वेदव्यास) — चौखम्बा संस्कृत सीरीज, सन् १९६४ ।
२३. गुरुचन्द्रिका (ब्रह्मानन्द सरस्वती) — मैसूर विश्वविद्यालय, मैसूर, सन् १९४० ।
२४. चन्द्रिका (ज्ञानोत्तम मिश्र) — बम्बई संस्कृत एवं प्राकृत सीरीज, १९२५ ।
२५. छान्दोग्योपनिषद् — मोतीलाल बनारसीदास, सन् १९६४ ।
२६. छान्दोग्योपनिषद्भाष्य (शंकराचार्य) — आनन्दाश्रम मुद्रणालय, पूना, सन् १८५९ ।
२७. जैनदर्शनसार (बैनसुखदास) — जयपुर संस्करण, सन् १९६३ ।
२८. जैमिनिसूत्र (महर्षि जैमिनि) — आनन्दाश्रम मुद्रणालय, पूना, सन् १८९२ ।
२९. ज्ञानश्रीमित्रनिबन्धावली (ज्ञानश्रीमित्र) — काशीप्रसाद रिसर्च इन्स्टीट्यूट, पटना, सन् १८५९ ।
३०. तत्त्वप्रदीपिका [नयनप्रसादिनीसंवलिता] (चित्सुखाचार्य) — (१) निर्णयसागर प्रेस, बम्बई, सन् १९१५ ।
(२) उदासीन संस्कृत विद्यालय, काशी, सन् १९५६ ।
३१. तत्त्वविन्दु (वाचस्पति मिश्र) — अण्णामर्ले यूनिवर्सिटी संस्कृत सीरीज नं० ३, सन् १९३६ ।
३२. तत्त्वबोधिनी (नृसिंहाश्रम) — दि प्रिन्स आफ वेल्स सरस्वती भवन टैक्सट्स नं० ६६, १९४१ ।
३३. तत्त्वानुसन्धान (महादेव सरस्वती) — एशियाटिक सोसाइटी, कलकत्ता, सन् १९२२ ।
३४. तत्त्ववैशारदी (वाचस्पति मिश्र) — भारतीय विद्याप्रकाशन, वाराणसी, १९७१ ।
३५. तन्त्रवातिक (कुमारिल भट्ट) — आनन्दाश्रम, पूना, १९३१ ।
३६. तन्त्रवातिक (कुमारिल भट्ट) — चौखम्बा संस्कृत सीरीज, सन् १९०३ ।
३७. दीघिनि (रघुनाथ शिरोमणि) — चौखम्बा संस्कृत सीरीज, १९२५ ।
३८. धर्मोत्तरप्रदीप (धर्मोत्तराचार्य) — तिव्यतन संस्कृत बक्स सीरीज, पटना, सन् १९३५ ।
३९. निरुक्त (यास्कमुनि) — श्रीरामलाल ट्रस्ट, अमृतसर, संवत् २०२१ ।
४०. नैष्कर्म्यसिद्धि (सुरेश्वराचार्य) — मैसूर विश्वविद्यालय, मैसूर, सन् १९५५ ।
४१. नैष्कर्म्यसिद्धि [चन्द्रिकाव्याख्यासंवलिता] (सुरेश्वराचार्य) — बम्बई संस्कृत एवं प्राकृत सीरीज, सन् १९२५ ।
४२. न्यायकणिका (वाचस्पति मिश्र) — अण्णामर्ले संस्करण, सन् १९०७ ।
४३. न्यायकणिका (वाचस्पति मिश्र) — मैट्रिकल हाल प्रेस, काशी, सन् १९०७ ।
४४. न्यायकूसुमांजलि (उदयन) — श्रीनिवास प्रेस, तिरुनादी, सन् १९४० ।
४५. न्यायनिर्णय (आनन्दगिरि) — निर्णयसागर प्रेस, बम्बई, सन् १९०९ ।
४६. न्यायप्रवेष्ट ४१, (दिहनाग) — गायकवाट थोरियण्टल सीरीज नं० ३८ ।

४७. न्यायमकरन्द (आनन्दबोध)—चौखम्बा संस्कृत सीरीज, काशी, सन् १९०१ व सन् १९०७ ।
४८. न्यायमञ्जरी (जयन्त भट्ट)—मैट्रिकल हाल प्रेस, काशी, सवत् १९५६ ।
४९. न्यायरत्नमाला (पार्थसारथि मिश्र)—गायकवाह ओरियण्टल सीरीज, सन् १९३७ ।
५०. न्यायरत्नाकर, [श्लोकवार्तिकटीका] (पार्थसारथि मिश्र)—तारायन्त्रालय काशी ।
५१. न्यायरत्नावली [सिद्धातविन्दुटीका] (ब्रह्मानन्द सरस्वती)—काशी संस्कृत सीरीज न० ३५, सन् १९२८ ।
५२. न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका (वाचस्पति मिश्र)—चौखम्बा संस्कृत सीरीज, सन् १९२५ ।
५३. न्यायसिद्धातमुक्तावली (विश्वनाथ पचानन)—मोतीलाल बनारसीदास, वाराणसी, सन् १९६० ।
५४. न्यायसूचीनिबन्ध, (वाचस्पति मिश्र)
५५. न्यायसूत्र (महर्षि गौतम)—चौखम्बा संस्कृत सीरीज, सन् १९४२ ।
५६. न्यायसूत्रभाष्य (वात्स्यायन) — भारतीय विद्या प्रकाशन, वाराणसी, सन् १९६६ ।
५७. पचपादिका (पद्मपाद)—लाजरस संस्करण, सन् १८९१ ।
५८. पचपादिका (पद्मपाद)—मद्रास गवर्नमेण्ट ओरियण्टल सीरीज, सन् १९५८ ।
५९. पचपादिकाविवरण (प्रकाशात्म)—मद्रास गवर्नमेण्ट ओरियण्टल सीरीज, सन् १९५८ ।
६०. पातञ्जलयोगदर्शन (महर्षि पतञ्जलि)—भारतीय विद्या प्रकाशन, वाराणसी, सन् १९७१ ।
६१. प्रकटाद्यं विवरण, भाग II, (अज्ञात)—मद्रास विश्वविद्यालय, संस्कृत सीरीज न० १, सन् १९३६ ।
६२. प्रकरणपत्रिका (शालिकनाथ मिश्र)—विद्याविलास यन्त्रालय, काशी, सन् १९०४ ।
६३. प्रबोधपरिशीघिनी (आत्मस्वरूप)—मद्रास गवर्नमेण्ट ओरियण्टल सीरीज न० CLV, सन् १९५८ ।
६४. प्रमाणवार्तिक [प्रथम भाग] (धर्मकीर्ति)—तिब्बतन संस्कृत वर्क्स सीरीज, पटना, सन् १९३५ ।
६५. प्रमाणवार्तिक [धर्मकीर्ति)—बौद्ध-भारती ग्रन्थमाला, वाराणसी, सन् १९६८ ।
६६. प्रमाणमाला (आनन्दबोध)—चौखम्बा संस्कृत सीरीज, सन् १९०७ ।
६७. प्रमाणमीमांसा (हमचन्द्रसूरि)—भारतीय विद्याभवन, बम्बई, सन् १९३६ ।
६८. बृहदारण्यकोपनिषद्—मोतीलाल बनारसीदास, सन् १९६४ ।
६९. बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्य (शंकराचार्य)—श्री शंकराचार्य ग्रन्थावली, प्रथम भाग, मोतीलाल बनारसीदास, सन् १९६४ ।

७०. बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्यवार्त्तिक [आनन्दगिरिटीकासंबन्धित] (गुरेश्वराचार्य)—
आनन्दशाश्रम, पूना ।
७१. ब्रह्मविद्याभरण (अद्वैतानन्द)—विद्यामुद्राक्षरशाला, कुम्भकोण ।
७२. ब्रह्मसूत्र (मण्डन मिश्र)—मद्रास गवर्नमेण्ट ओरियण्टल मॅन्स्युस्त्रिण्ट सीरीज नं०
४, मन् १९३७ ।
७३. ब्रह्मसूत्र (वाचरायण)—निर्णयसागर प्रेम, बम्बई, मन् १९३८ ।
७४. ब्रह्मसूत्रभाष्य (शंकराचार्य)—निर्णयसागर प्रेम, बम्बई, मन् १९३८ ।
७५. ब्रह्मसूत्रभाष्य (भास्कराचार्य)—चौखम्बा मस्कृत सीरीज, मन् १९१५ ।
७६. ब्रह्मसूत्र-(शांकर)-भाष्यवार्त्तिक (नारायणानन्द मरस्थती)—कलकत्ता संस्कृत
सीरीज, नं० १, मन् १९४१ ।
७७. भामती (वाचस्पति मिश्र)—निर्णयसागर प्रेम, बम्बई, मन् १९३८ ।
७८. भामती (चतुःसूत्री, 'हिन्दी अनुवाद') (वाचस्पति मिश्र, 'अनु० सरयूप्रसाद
उपाध्याय')—सरयूप्रसाद उपाध्याय, मस्कृत महाविद्यालय, मोरजापुर,
मन् १९६६ ।
७९. भारतीय दर्शन (वाचस्पति गैरोला)—हिन्दी साहित्य-मन्मेलन, प्रयाग, मन्
१९६२ ।
८०. भारतीय दर्शन (न्यायवैशेषिक भाग) (धर्मेश्वरनाथ शास्त्री)—मोतीलाल बनारसी
दास, मन् १९५३ ।
८१. माण्डूक्योपनिषद्—गीताप्रेस, गोरखपुर ।
८२. मुष्कोपनिषद्—गीताप्रेस, गोरखपुर ।
८३. भाष्यमिककीर्त्तिक (वाग्जने)—मिथिला विद्यापीठ, दरभंगा, मन् १९६० ।
८४. मित्रवाणी (पत्रिका, 'कर्मभूमि शक') (मम्पा० रुद्रधर झा)—वाचस्पति समिति,
अन्धराठाढी (दरभंगा) शकाब्द १८८५ ।
८५. मीमांसाऽन्यायप्रकाश, (आपदेव) — दैले यूनिवर्सिटी प्रेस, लन्दन, मन् १९२९ ।
८६. मीमांसाऽन्यायप्रकाश (भाट्टालङ्कारटीका)—चौखम्बा संस्कृत सीरीज, विद्याविलास
प्रेस, बनारस, मन् १९१९ ।
८७. युक्तिदीपिका, (अज्ञात)—मैट्रोपोलियन प्रिंटिंग एण्ड पब्लिशिंग हाउस, कलकत्ता,
मन् १९३८ ।
८८. योगदर्शनभाष्य (महर्षिव्यास)—भारतीय विद्या-प्रकाशन, मन् १९७१ ।
८९. योगवार्त्तिक (विज्ञानभिक्षु)—काशी मस्कृत सीरीज, मन् १९३५ ।
९०. रघुवंश (कालिदास)—मोतीलाल बनारसीदास, मन् १९५४ ।
९१. रत्नकीर्त्ति-निबन्धावली (रत्नकीर्त्ति)—काशीप्रसाद जायसवाल रिसर्च इन्स्टीट्यूट,
पटना ।
९२. रत्नप्रभा (गोविन्दानन्द)—निर्णय-सागर प्रेम, मन् १९०९ ।
९३. लक्षणावली (उदयन)—वाराणसी ।
९४. लकाक्षतारमूत्र—मिथिलाविद्यापीठ, दरभंगा, मन् १९६३ ।

- ६५ वाक्यपदीय (मनू हरि)—पूना विश्वविद्यालय पूना सन १९६५ ।
- ६६ वाक्यमुद्रा (शंकराचार्य)—बनारस संस्कृत सीरीज सन १९०१ ।
- ६७ विश्वामित्रनामिद्वि (वसुबन्धु)—चौखम्बा विद्याभवन मन १९६७ ।
- ६८ विधिदिवेक (मण्डनमित्र)—मैट्रिकल हाल प्रस काशी सन १९०७ ।
- ६९ विभ्रमदिवेक (मण्डनमित्र)—मद्रास सन १९३२ ।
- १०० विवेकचन्द्रामणि (शंकराचार्य)—पूना सम्बरण सन १९२५ ।
- १०१ विष्णुसहस्रनामभाष्य (शंकराचार्य)—पूना ओरियण्टल सीरीज न० ८
मन १९५२ ।
- १०२ वेदा तकल्पतद्य (अमलानन्द सरस्वती)—निणयसागर प्रम बम्बई सन १९३८ ।
- १०३ वेदाततस्वदिवेक (नसिहाश्रम)—मसूर विश्वविद्यालय मसूर मन १९५५ ।
- १०४ वेदा तदशनेर ईतिहास (बगला) (प्रज्ञानद सरस्वती)—कलकत्ता संस्करण ।
- १०५ वेदानपरिभाषा (धमराजाध्वरीन्द्र)—१ चौखम्बा संस्कृत सीरीज सन १९६३,
२ विलियार प्रिंटिंग प्रस कलकत्ता
सन् १९०० ।
- १०६ शतपथब्राह्मण—वैदिक यत्रालय अजमेर ।
- १०७ शाण्डिल्यसूत्र (शाण्डिल्य)—श्यामावरण संस्कृत सीरीज न० ४ यूनियन प्रस
इलाहबाद सन १९२५ ।
- १०८ शाररभाष्य [मीमांसा] (शाररस्वामी)—विद्याविलास प्रस बनारस सन् १९१० ।
- १०९ श्रीदाहूदयालजी की वाणी (श्री दाहू)—श्री जयरामदास स्वामी श्री स्वामी
लक्ष्मीराम चिकित्सालय जयपुर सन १९५१ ।
- ११० श्रीभाष्य (सत्त्व टीकासवलित) (रामानुज)—पयमाला ऑफिस काजीवरम
सन १९४१ ।
- १११ श्रीमदभगवद्गीता (शांकरभाष्यसवलित) (महर्षि व्यास)—भारतीयाधिसासन
के संरक्षण मे प्रकाशित ।
- ११२ श्रीमदभागवत (महर्षि व्यास)—श्री वङ्कटेश्वर मुद्रणालय बम्बई सन १९७० ।
- ११३ श्लोकवार्तिक (कुमारिल)—चौखम्बा संस्कृत सीरीज सन् १८९८ ।
- ११४ श्वेताश्वनरोपनिषद्—गीता प्रस गोरखपुर सन् २०२७ ।
- ११५ सबदशनसग्रह (सायणभाष्य)—भण्डारकर ओरियण्टल रिसर्च इन्स्टीट्यूट पूना
सन १९५१ ।
- ११६ सबदशनसग्रह (हिंदी अनुवाद सहित) (सायणभाष्य)—चौखम्बा संस्कृत सीरीज
सन १९६४ ।
- ११७ सरस्वतीभवन स्टडीज पत्रिका भाग ३—सरस्वती भवन वाराणसी सन्
१९२४ ।
- ११८ सक्षपशारीरक (सवज्ञात्ममुनि)—काशिका यत्रालय सन् १९४४ ।
- ११९ साक्यकारिका (ईश्वरकृष्ण)—श्री गुरुमण्डलाश्रम हरिद्वार सन् १९८७ ।

१२०. सांख्यतत्त्वकौमुदी (विद्वत्तोपिणी संवलित) (वाचस्पति मिश्र)—श्रीगुरुमण्डला-
श्रम, हरिद्वार, संवत् १९४४ ।
१२१. सांख्यसूत्र (कपिल)—भारतीय विद्या प्रकाशन, वाराणसी, सन् १९६६ ।
१२२. सांगयोगदर्शन—काशी संस्कृत सीरीज नं० ११०, सन् १९३५ ।
१२३. सिद्धान्तविन्दु (मधुसूदन सरस्वती)—काशी संस्कृत सीरीज नं० ६५, सन् १९२८ ।
१२४. सिद्धान्तलेशसंग्रह (अप्पयदीक्षित)—चौखम्बा संस्कृत सीरीज, सन् १९१६ ।
१२५. सर्ववेदान्तसिद्धान्तसारसंग्रह (शंकराचार्य)—पूना ओरियण्टल सीरीज नं० ८ ।
१२६. स्याद्वादमञ्जरी (मल्लिपेण)—बम्बई संस्कृत एवं प्राकृत सीरीज, सन् १९३३ ।
१२७. हेतुविन्दुटीका (अर्चटभट्ट)—गायकवाह ओरियण्टल सीरीज, सन् १९४६ ।

ENGLISH

128. A History of Indian Philosophy Vols 1—V, (S N. Das Gupta)—(i) Cambridge University Press, London, Second Impression
(ii) Motilal Banarsi Dass, 1975.
129. A History of South India, (Nilkanta Shastri)—Oxford University Press, 1951 A. D.
130. A Source Book in Indian Philosophy, (S. Radhakrishnan & Moore)—Princeton University Press, 1957 A. D.
131. An Introduction to Indian Philosophy, (S. Chatterjee & D. Datta)—University of Calcutta, 1948 A. D.
132. Catalogus Catalogorum, (Theodor Afrecht)—Leipzig, 1891 A. D.
133. History of Dharmasāstra, (P. V. Kane)—Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1930 A. D.
134. History of Indian Logic, (Satish Chandra Vidyabhu Shana)—Motilal Banarasidas, 1971 A. D.
135. History of Indian Philosophy (Umesh Mishra)—Allahabad Edition, 1966.
136. Indian Philosophy, (S. Radhakrishnan)—George Allen & Unwin Ltd, Ruskin House, 40 Museum Street, W. C. 1, London, 1948 A. D.
137. Light on Vedānta (V. P. Upadhaya)—The Chowkhamba Sanskrit Series office Varanasi, 1959
138. Prabhākar School of Pūrvamīmāṃsā, (Dr. Ganga Nath Jha)—Proceedings of the Second Oriental Conference, Calcutta.
139. Systems of Buddhist Thought (S. Yaamakami)—Calcutta University.
140. The Early History of India, (Vincent A. Smith)—Oxford University Press, 1908 A. D.

- 141 The Holy Bible—Bible Meditation League, Columbus, Ohio.
- 142 The Rāmāyana of Balmēeki, (Balmēeki)—The D. A. V. College Sanskrit Series No 17—20 Lahore
- 143 Vacaspati Misra on Advaita Vedānta, (Dr S S. Hasurkar)—Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, Darbhanga, 1958



अशुद्धि-संशोधन

पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
४	३६	न्याकणिका	न्यायकणिका
५	५	विद्यास्रोत	विद्यास्रोत
५	१२	वाग्दूषी	वाग्दूषी
५	३५	प्रतीयमान	प्रतीयमान
६	५	संस्कारिता	संस्कारिता
६	२१	नमतस्तक	नतमस्तक
८	१८	वाङ्मय	वाङ्मय
१५	१३	अनुपेक्षणी	अनुपेक्षणीय
१७	२३	Add 'A' before 'History.....'	
२३	१२	आचार्य	आचार्य
२४	३५	शुजु	शुजु
३१	६	णारीरिक	णारीरिक
३७	११	मूलज्ञाने	मूलज्ञाने
३८	२६	पचीकरण	पचीकरण
३८	२१	जैसाकि	जैसा कि
३९	२८	जीव	जीव
४१	१६	वावश्यकता	वावश्यकता
४५	२७	कि	कि
४७	२	नैटकर्ममिद्वि	नैटकर्ममिद्वि
४९	२७	रुचिकार	रुचिकार
५३	२	ओर	ओर
५४	३१	३३	१३
५५	१६	वाद्य	वाद्य
५९	१०	स्मर्यमाणता	स्मर्यमाणता
५८	२८	न्यायवार्तिक	न्यायवार्तिक
६३	९, ११, १२, १६, १८	प्रप्रथ	प्रथ

पृष्ठ	पक्ति	अशुद्धि	शुद्ध
६५	६	मे	मे
६५	१३	वं	सर्वं
६६	२	परिहाम	परिणाम
६६	१०	मानन हीमी	माननी हीमी
६८	२६	देताक	देवताक
७०	२७	पाना	पाया
७१	६	जल, जल	जल
७१	११	अप्रामगिक	अप्रासगिक
७४	८	सयागादि	सयोगादि
७५	१३	उपलब्धि	उपलब्धि
७६	१६	प्रदर्शन	प्रदर्शन
८२	१२	लिङ्ग	लिङ्ग
८३	६	आमा	आत्मा
८३	१८	चाक्षुष	चाक्षुष
८३	३३	त्रस्रेणु	त्रसरेणु
८६	२१	शमशमादि	शमदमादि
८६	३०	व्यक्तिरेक	व्यतिरेक
९०	३६	व्यदहृत	व्यवहृत
९७	१३	तवदभाव	तदभावे
९८	१२	प्रपच.	प्रपच
१०६	३१	कम	कर्म
११०	६	समयच्छिन्ना	समयानवच्छिन्ना
१११	७७	शकर	शकर
११४	FN ४५	सर्वमशया	सर्वमशया
११६	FN ७१	अवद्येति	अविद्येति
११६	FN ८६	अममेव	अमुमेव
११७	FN १०६	पत्निया	पत्न्या
१२०	१५	Vacasdati	Vācaspati
१२०	३६	तत्त्वसग्रह	तत्त्वसग्रह
१२१	६	सग्रह	सग्रह
१२३	३४	उपवप	उपवर्ष
१२०	१६	पूव	पूर्वं
१२२	१६	आक्षय	आक्षेप
१२३	२	उपलब्ध	उपलब्ध
१२३	२१	ऋतु	ऋतु

पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
१३४	२१	अभिधर्मकोप	अभिधर्मकोश
१३४	अन्तिम	प्रजा	प्रजा
१३५	२	प्रितिसंख्या	प्रतिसंख्या
१३८	१३	सौन्दान्तिक	सौत्रान्तिक
१३८	१८	"	"
१३९	२	शास्त्रकार	शास्त्रकार
१४४	६ (नीचे से)	होता है । ^{१३}	होता है ।*
१५६	३ (नीचे से)	जैसे	जैसे
१५९	१३	निराण	निरास
१६१	९	निश्चित	निश्चित
१६३	२	जसा	जसा
१६६	११	स्मृतिकाकार	स्मृतिकार
१६७	१७	प्राप्ति	प्राप्ति
१६७	१७	प्रतिपादिति	प्रतिपादित
१६७	२४	विद्वान्	विद्वान्
१६८	३	योऽवस्नाग्निरग्निर्गो	योऽवस्नाग्निरग्निर्गो
१६८	२१	भावदुपधिचित्तमान	भावदुपधिचित्तमान,
१६८	३०	भास्कर ने	भास्कर के
१७०	४	किया	किया जाए
१७३	१६	सिद्धान्त	सिद्धान्त
१७४	७	पूर्वं	पूर्वं
१७४	१०	ऽमृतसत्त्वमेति	ऽमृतत्वमेति
१७५	१६	कहा	कहा है
१७७	२१	जीव	जीव
१७७	३०	ब्रह्म	ब्रह्म
१७८	३	पदार्थ	पदार्थ
१७८	१०	देती	देती
१७८	२७	विशेषणात्	विशेषणात्
१७८	२९	स्थोत	ज्ञोष
१७९	२०	विकारावृत्ति	विकारावृत्ति
१८१	२२	आवश्यकता	आवश्यकता
१८३	२४	खटगी	खट्गी
१८४	२७	प्राप्त	प्राप्त होता
१८५	२०	तत्त्वप्रदीपिका	तत्त्वप्रदीपिका
१९०	६	अहं	अहं

पृष्ठ	पङ्क्ति	अशुद्ध	शुद्ध
१६१	३२	लिङ्गमित्पमिधीयते	लिङ्गमित्पमिधीयते
१६४	५	आवृत्त	आवृत्त
१६४	३५	काय	कायं
१६७	६	अज्ञानाश्रयता	अज्ञानाश्रयता
२०५	F.N. ६७	को०	को०
२१४	६	त्वश	त्वश
२१७	१७	भास्काचार्य	यास्काचार्य
२१६	१४	वात्तिकार	वात्तिकार
२२३	२	विरुद्धो	विरुद्धो
२२६	८	मगल	मगल
२२६	६	सयोग	सयोग
२२६	१८	गत्वा	गत्वा
२३०	२१	शका	शका
२३०	२४	त्व	त्व
२३१	२०	चित्मुखाचार्य	चित्मुखाचार्य
२३८	५	प्रपञ्च	प्रपञ्च
२३६	१५	धर्मराजाश्वरीन्द्र	धर्मराजाश्वरीन्द्र
२४१	२२	ब्रह्मानन्द	ब्रह्मानन्द
२४३	४	ग्रन्थ	ग्रन्थ
२५०	४	सिद्ध	सिद्ध किया है
२५०	२१	आवरणभग	आवरणभग
२५६	१५	न्यायवृ...	न्यायवा...
२६३	१८	वैदुष्यामन्वित	वैदुष्यसमन्वित
२७०	१२	मीनावलम्बन	मीनावलम्बन
२७२	F.N. २०	कौशीतकी	कौपीतकी
२७२	F.N. २०	वेङ्कटेश्वर	वेङ्कटेश्वर



नामानुक्रमणिका

[ग्रन्थ, लेखक, महत्त्वपूर्ण व्यक्ति]

अक्षपाद/न्यायसूत्रकार/न्यायदर्शनकार—

१३, १८५

अखण्डानन्द यतिराट् / यतिराट्—२२०,

२२१, २५८

अच्युत—४३, ४६

अद्वैतकोस्तुभ/अद्वैतचिन्ताकोस्तुम—२५४,

२५५, २६४

अद्वैतग्रन्थकोश—२१४

अद्वैतरत्नकोश—२५८

अद्वैतरत्नरक्षण—२३६, २६२

अद्वैतसिद्धि—२६१

अद्वैतमिष्टिकार—२४५

अद्वैतानन्द सरस्वती/ब्रह्मविद्याभरणकार—

२२१, २२८, २२६

अद्वैतानुभूति—२५

अनन्तवीर्य—२०३

अनुभवानन्द—२१८

अनुभूतिस्वरूपाचार्य—२१४

अन्ययोगव्यवच्छेदस्तोत्र—१२४

अप्ययदीक्षित/परिमलकार / सिद्धान्तनेश-

मंश्रकार—८०, ८६, १०५, १०६

१६१, १६२, १६३, १६८, २१६,

२२०, २२१

अभिज्ञानशाकुन्तल—११, १८

अभिधर्मयोग—१३४, २००

अभिधर्मशोधटीका—२००, २०३

अभिधर्ममहाविभाषाशास्त्र—१३४

अमलानन्द सरस्वती/कल्पतरुकार/वेदान्त-

कल्पतरुकार—२७, ५७, ६०, ६१,

६३, ६४, ६५, ६८, ७०, ७१, ७२,

८०, ८२, ८२, ८३, ८४, ८५, ८६,

८६, १००, १०५, १०६, १२४,

१३३, १६५, १७४, १७७, १७८,

१८१, १८४, १६२, २१८, २१६,

२२१, २४०, २५७, २५८

अर्चटभट्ट—५७

अश्वघोष—१२८

असग—१२८

आगमहम्बर—३, २६४

आत्मतत्त्वविवेक—१३८, २०२, २१५

आत्मस्वरूप—२७

आश्रय—२२

आनन्दगिरि—२६, २२१, २२२, २२३,

२२४, २२५

आनन्दबोध—२२६, २३०, २३१

आनन्दआत्म यती—२१८

आफरेट/आफरेट सूची—१२, २१८

आभोग—२०, १२१, २१६, २२०, २५७,

२५८

आत्मरथ—२२

इष्टमिद्धि—११५

ईशवास्योपनिषद्—१७१, २१२

ईश्वरकृष्ण—१४, १२४

ईश्वरमेत—१२८

उदयनाचार्य—२ ३ १३ १६ ७५
 १३८
 उद्योतकर—५ १३ १६ ३२ १२८
 १६६
 उपदेशसाहस्री—४७
 उपवध/वतिकार—१० १४ २६ १०४
 १०५ १०६ १२३ १०६ १६३
 १६५
 ऋक/ऋग्वेद—२१ ७६ ११६ १२६
 २१६ २१७ २५७
 ऋजुप्रकाशिका—२१८ २२० २२१
 २५८
 ऋजुविमला—१० ११
 ऋषभदेव—१४३
 औदुलोमि—२२ २३
 कठोपनिषद्—११६ २११ २२५ २३३
 २५०
 कपदी—२८
 कपिल—२५७ २५८
 कबीरदास—११२
 कमलशील—११ १३ ८६ १२८
 कल्पलक्षपरिमल/परिमल—११६ १२०
 १२४ २१४ २१६ २१६ २५७
 काठकोपनिषद्—१२२ १४५ २२८
 २५४
 कालिदास—११ २६४
 काशकृष्ण—२२ १६० १६१ २१०
 कुमारिल—८ ६ १० १२ २७ २८
 ३२ ३३ ४१ ५२ ५४ ८४ ८८
 १०१ १२१ १२२ १२८ १३६
 १४४ १४५ १५४ २१५ २१७
 २३३ २३४
 कौम—२१७
 कौपीतका ब्राह्मण—२०६
 खण्डनखण्डखाद्य—१६ २०४
 खण्डनोद्धार—१

गगनायक्षा—१० २०४
 गण्डपुराण—११६
 गीताभाष्य—४३
 गुरुषास्त्रिका—२६२ २६३ २६४
 गुह्यदेव—२८
 गोपीनाथ कविराज—२ १६ ४३ ४४
 गोविन्द भगवत्पाद—२४ २५
 गोविन्दानन्द/रत्नप्रभाकार—२२१ २२६
 २२७
 गौडपादाचार्य/गौडपाद—२३ २४ २५
 ३ ७३ १६४ १६८
 गौडपादकारिका/माण्डूक्यकारिका—२३
 ४७ ४८ ११८ १६८ १६६ २११
 चन्द्रकीर्ति—३६ १२८
 चन्द्रिकाव्याख्या—४४
 चि मुखाचार्य/तत्त्वप्रदीपिकाकार—१८५
 १८७ २१६ २१८ २२६ २३१
 २३३ २३४
 छा दोग्योपनिषद्—१८ २१ २२ २८
 २६ ४७ ७० ७१ १०२ ११४
 ११७ ११६ १२३ १५० १६६
 १७४ १७६ २०४ २०७ २०६
 २१२ २१३ २५४
 जयन्त मठ—३ ४ ११ १४
 जाबालोपनिषद्—१६८ २१२
 जनदशनसार—२०३ २१५
 जैमिनि/मीमांसासूत्रकार—१० २२ २३
 १४८ १८६ १६३
 जमिनिशास्त्र—१४८
 जमिनिसूत्र/मीमांसासूत्र—१० १६ २६
 ५४ ६८ १२३ १५० १५२ १६७
 २०३ २०४ २०५ २१५ २१६
 ज्ञानध्या—२ ३ ४ ११ १३ ७५ १३८
 १५०
 ज्ञानश्रीनिवासावली—११८
 टपनीका—१०

टंक—२८

तत्त्वटीका—४४

तत्त्वप्रदीपिका / वित्तुसूत्री—१८५, १८७,

१८८, २१५, २१६, २६०, २६१

तत्त्वप्रदीपिकाव्याख्या—२१५

तत्त्वविन्दु/शब्दतत्त्वविन्दु—६, १२, १३,

१७, १८, १९, ३३

तत्त्वबोधिनी—१८६, १९०, २१५

तत्त्ववैशारदी—१०, १४, १६, २०, ३३,

३४

तत्त्वसंग्रह—३, १३, १२०

तत्त्वानुसन्धान—२५४, २६४

तन्त्ररहस्य—२०५

तन्त्रवास्तिक—१०, २७, ४४, ४७, १२१,

१२२, २०३, २०४, २०५, २१५

तर्कभाषा/तर्कभाषाकार—१२२

तात्पर्यपरिशुद्धि / न्यायवास्तिकतात्पर्यपरि-

शुद्धि—३, १३, १७

तैत्तिरीयोपनिषद्—६६, ११७, ११९,

१५०, १७१, १७२, २०४, २०५,

२१२

तैत्तिरीय ब्राह्मण—४०

तैत्तिरीयसंहिता—१६३, २०३, २०४,

२०५

त्रिलोचन/त्रिलोचनाचार्य—३, ४, ११,

१७

दिङ्नाग—११, १३, ३३, १२८, १३६

दीधिति—२०२

द्विविध—२८

धर्मकौत्ति / प्रमाणवास्तिककार—३, ११,

१३, ३३, १२८, १३७, २००, २०१,

२०२, २३७

धर्मपट—५७

धर्मपाल—२, १२८

धर्मराजाध्वरीन्द्र, वेदान्तपरिभाषाकार—

६६, १८८, २२६, २३६, २४०,

२४१

धर्मन्द्रनाथ शास्त्री—२०४

धर्मोत्तर/धर्मोत्तराचार्य / धर्मोत्तरप्रदीप—

३, १३८, २०१

नयनप्रसादिनी—२६१

नागार्जुन—१२८, १६८

नारद—२३६

नारायणतीर्थ—६७

नारायणानन्द सरस्वती / धास्तिककार—

६६, १६३, १६४, १६५, २१६

नारायणीटीका—११६

नारायणेश्वर—२२०

नारायणोपनिषद्—१७५

नायकरत्न—२०५

निघण्टु—१७४, २१३, २१७

निरुक्त—२५७

नीलकण्ठ शास्त्री—२१८

नैष्कर्म्यसिद्धि—२६, ३०, ४४, ४५, ४७

नृग—२, ३, ७, १६, १७

नृमिहाधम—१८६, १९०

न्यायकणिका—२, ४, ६, १०, ११, १३,

१४, १७, १८, १९, ३२, ५२, ७३,

११३, ११८, १६६, २३५

न्यायकुसुमाञ्जलि—७५, ११८, ११९

न्यायनिर्णय—२२२, २२३, २२४, २२५,

२५६

न्यायप्रकाश—४

न्यायविन्दु—१३८, २०१

न्यायभूषण—१३

न्यायमकरन्द—२३०, २६०

न्यायमाला—४

न्यायमञ्जरी—३, ४, ११, १२, १४,

१६, २०

न्यायरत्न—४

'यायरत्नमाला—१५१ २०५
 'न्यायरत्नाकर—१८
 'यायरत्नावली—२४४ २६२ २६३
 २६४
 'न्यायवातिक वातिक—१०
 'न्यायवातिकता पयगीका / तात्पर्यटीका—
 २ ६ १० १३ १४ १७ १९ २०
 ३३ ५८ ७५ ११५ १६६ २५६
 २६०
 'न्यायसूचीनिबन्ध / यापनिबन्ध—१ २
 १० १४ १६ १९ ३३
 'न्यायसिद्धा तमुक्तावली—११८
 'न्यायसूत्र—१२ १४ ११४ १६६ २१५
 पक्षिल स्वामी/वात्स्यायन, धायभाष्यकार
 —१३ ३२ ६१ १३१
 पतञ्जलि/योगसूत्रकार/योगदर्शनकार—
 ६ ४१ ७६ ११०
 पचपादिका—१५ २७ ३१ ४६ ४८
 ४९ ८५ ९५ ११४ १२१
 पचपादिकाविवरण/विवरण—४९ ११६
 १८१
 पचशिवाचार्य—१०६
 पद्यमादाचार्य/पचपादाचार्य / पचपादिका
 चार्य—१२ ३१ ४१ ४९ ६६
 ७६ ८४ ८५ ९३ ९४ २६६
 पाण्डुरंग धामन काण—१६
 पायसारथि मिश्र—१८ १६ ६३ १५१
 २०५
 प्रकटाश/प्रकटाशकार/प्रकटाश विवरण—
 १८ १७७ १७८ १८० १८१
 १८४ २१६ २६६ २८०
 प्रकरणपत्रिका—११ २०६
 प्रकाशात्म/प्रकाशात्मयती/विवरणकार—
 ३१ ४६ २२६
 प्रज्ञाकरगुप्त— ३
 प्रज्ञान द सरस्वती—२५७

प्रजात्मरूप—१८७ २३४
 प्रबोधपरिशास्त्रिणी—४४
 प्रभाकर—६ ६ १० ११ १२ ५१,
 ५८ ५९ १२८ १५१ १५३ २३०
 २४४
 प्रमाणमाला—२६०
 प्रमाणमीमांसा—२५५ २५६ २६२
 प्रमाणवातिक—१३१ १६६ २०१
 २०२ २०३ २१५ २६१
 प्रमदरत्नकोण—२५८
 प्रश्नापनिषद्—२०४
 बलश्रेव उपाध्याय—१६
 बादरायण—२३ १४८
 बादरि—०४
 बुद्ध—२५
 बृहती—१० ११ १५१
 बृहदारण्यकोपनिषद्—२६ २८ ५२
 ६६ ८६ १०० १२० १२१ १५०
 २०७ २१२ २१४ २४०
 बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्य—२६ २८
 ४० ४४ १२० १५०
 बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्यवातिक — ३०
 २६६
 बौधायन—२६
 ब्रह्मनस्वसमीक्षा/तत्त्वसमीक्षा—६ १२
 १३ १४ १७ १८ १९ १६६
 ब्रह्मवत्त—२६ २७ ३०
 ब्रह्मवदी—२८
 ब्रह्मविद्याभरण—२२- १२६ २६०
 ब्रह्मसिद्धि—१२ १४ २६ ४५ २६७
 ब्रह्मसूत्र—अनकत्र
 ब्रह्मसूत्रशावरभाष्य / शारीरकभाष्य—
 अनेकत्र
 ब्रह्मसूत्रशावरभाष्यवातिक/ब्रह्मसूत्रभाष्य
 वातिक/वातिक—६८ १२२
 ब्रह्मानन्दसरस्वती—२२६ २४१ २४२,

- २४३, २४४, २४५, २४६, २४७,
२४८, २५०, २५२, २५३
- भारत—१६
- भर्तृप्रपन्न—२६, ३०
- भर्तृमित्र—१०, १८
- भर्तृहरि / वाक्यपदीयकार—१२, ११४,
१२१, १५५, १६०
- भाट्टालकारटीका—१७
- भामती - अनेकप्र
- भामतीतिलक—२१८
- भामतीत्रिलास—२१८
- भामतीव्याख्या—२१८
- भारतीय दर्शन—न्यायवैशेषिक(छर्मोन्द्रनाथ
शास्त्री)—२०४
- भारतीय दर्शन (मिरोला)—१७
- भारुचि—२८
- भाषनाविज्ञेक—२६
- भावदास—१०
- भामर्षि—१३
- भास्कराचार्य—२६, ३०, ४६, ५३, ६६, ६७,
१२५, १५५, १५६, १५७, १५८,
१५९, १६०, १६१, १६२, १६३,
१६४, १६५, १६६, १६८, १६९,
१७०, १७१, १७२, १७३, १७४,
१७५, १७६, २०६, २०७, २४६,
२६६, २६७, २६८, २६९, २७०
- भास्करभाष्य—४४, ५३, ११३, १६६,
२०६, २०७, २०८, २०९, २१०,
२११, २१२, २१३
- मण्डनमिश्र/मण्डन—४, ८, १०, ११,
१२, १६, २६, ३०, ३२, ५७, ५८,
७४, १८१, २३४, २६७, २६८,
२७०
- मधुसूदन सरस्वती/अद्वैतसिद्धिकार—६६,
२२६, २३५, २३६, २३७, २३८,
२३९, २४५, २४७, २५०, २५१, २५३
- मनु मनुस्मृति—४६, ११०, ११६, १२२,
१२४, १४४, १६६, २५७
- मन्त्रिलेख—११०, १३१, १७६
- महादेव सरस्वती—२२६, २५४, २५५
- महादेवी वर्मा—१६७
- महाभारत—१६, १६६
- माह्मनस्तोत्र—२६८
- माण्डूक्योपनिषद्—२३, ४८, ११८,
१६८, १६९, २११
- माण्डूक्योपनिषद्भाष्य—२८
- भाष्याचार्य—१६७
- माध्यमिककारिका—१६८, २६३
- मुण्डकोपनिषद्—१००, ११४, ११६,
-१२१, १२२, १५०, १७१, १७६,
१६५, २०६, २१०, २१२, २६३
- मिश्रवाणो (पत्रिका)—१६, १७, २०
- मीमांसासूत्रमणो—१०
- मीमांसान्यायप्रकाश—१७
- यजुः—७६
- यज्ञोपनिषद्—१३८
- यास्काचार्य—२१७
- युक्तिदीपिका—१४, २०, १११
- युक्तिदीपिकाकार—१११
- योगसूत्र/पातञ्जलयोगसूत्र—११४, ११६,
१२४
- योगवात्तिक—१५
- रंगनाथ—२२०
- रघुनाथशिरोमणि—१३८
- रघुवंश—२६४
- रत्नकीर्ति—२, ३, ११, १३, ७५, १३८
- रत्नकीर्तिनिबन्धावली—२
- रत्नकोश—२२०, २५८
- रत्नकोशप्रकाशिका—२२०
- रत्नप्रभा—२२६, २२७, २५६, २६०
- रसहृदय—२५
- राजवात्तिक—१४, २०

- रामानुज/श्रीभाष्यकार—१५१, २०५
 रामानुज ('व्यायरत्नमाला' के टीकाकार)
 — १५१, २०५
 राहुल साकृत्यायन/राहुल—२००, २०३
 रचिटीनाकार—१३
 लङ्कावतारसूत्र—१३१, १६६, २००
 लक्षणावली—२, १६
 लक्ष्मीनृसिंह/आभोगकार—२२०, २५८
 वसुध-धु—५८ १२८, १३४, १३७,
 १३८
 वाक्यपदीय—११४, १२१, २०६, २१४
 वाक्यसुधा—२३२, २३८, २६२
 वाचस्पति—प्रायेण
 वाचस्पति गैरोला—१७
 वाजसनेयिब्राह्मणोपनिषद्—१७१
 वात्स्यायन—३० 'पञ्चल स्वामी'
 वात्स्यायनभाष्य—१२१
 वाग्देव—१८०
 वार्तिक (शाकरभाष्य पर)—१६३, २१६
 वार्तिक (सुन्दर पाण्ड्य)—२७
 वार्तिककार (शाबरभाष्य पर वार्तिक
 लेखक)—१०, १४, १६३, १६५
 वाल्मीकिरामायण—२१५
 विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि—५८, ११५
 विज्ञानभिक्षु—१५
 विद्यामुरभि—२७
 विद्वत्तोपिणी—१६७
 विधिविवेक—४, १०, १२, २६, ३२,
 ११८
 विन्द्येश्वरी प्रसाद—२०६
 विभ्रमविवेक—२६, ११५
 विमुक्तात्मा/दृष्टिसिद्धिकार—५८
 विश्वरूपधार्य—१३
 विष्णुसहस्रनामभाष्य—४७
 विवकचूडामणि—१६८
 वेदान्तकल्पतरु/कल्पतरु—१६, २०, ४४,
 ११५, ११६, ११७, ११९, १२०,
 १२१, १२२ १२३, १२४, २१०,
 २११, २१३, २१४, २१५, २१६,
 २१८, २१९, २२०, २२१, २५७,
 २५८, २६२
 वेदान्तस्वविवेक—१८६, १९०, २१५
 वेदान्तदर्शन (गीता प्रेस)—२०४
 वेदान्तदर्शनेर इतिहास—१७, २५७
 वेदान्तपरिभाषा—६६, ११६, २१५,
 २६२, २६४
 वैकटाद्रि गुरु—२०५
 व्यास/योगभाष्यकार—६, ११, १४४
 व्यास/वेदान्तसूत्रकार—८६, १४८, १७५
 शतपथ ब्राह्मण—४२
 शाबर स्वामी/शाबर—१०, १२, ५२, ५४,
 ६८, १००, १०१, १२३, १३८, २३१
 शाण्डिल्य—४३
 शान्तरञ्जित—३, १३, ३२, १२८
 शाबरभाष्य / मीमांसाभाष्य—१०, १६,
 ४७, ५२, १००, १०१, ११३, ११४,
 १५१, १५३, १६८, २०२, २०६,
 २१५, २१७, २४५
 शालिकनाथ मिश्र—१०, २०६
 श्वेताश्वतरोपनिषद्—३६, ११८, १४५,
 १६७, २०४, २१०, २१२, २१३,
 २४०, २५७
 शास्त्रदर्पण—२१६
 शास्त्रदीपिका—१०, ६३
 शाकर/शाकराचार्य—अनेकत्र
 श्रीमद्भागवतगीता—२१, २५, २६, ४५,
 ११०, १४६, १६६, २०५, २१४,
 २१६, २४७, २५४, २६४
 धीमद्भागवत—११०, १२४
 श्लोकवार्तिक—१०, १२, १८, ५२,
 ११३, १२०, २०५, २०६, २३५,
 २६३

- श्रीवृत्तिप्रभाकर—११६
 सतीशचन्द्र विद्याभूषण—२
 सनातन मिश्र—२०
 सरयूप्रसाद उपाध्याय—२०४
 सरस्वती भवन स्टडीज—१६, १६
 सर्वज्ञात्म मुनि/संक्षेपनारीरककार—३४,
 ६२, १६३, १६४, १६५, १६६
 सर्वदर्शनसंग्रह—४३, ११५, १२०, १६७,
 १६८, १६९, २०५, २३५, २६१
 सर्ववेदान्तसिद्धान्तमारसंग्रह—४७
 संक्षेपनारीरक—४७, ११६, १८६, २१६,
 २४६
 सन्तदाहू—११२
 साम—७६
 सायणमाधव / सर्वदर्शनसंग्रहकार—२२६,
 २३४, २३५
 सिद्धान्तविन्दु—६६
 सुखप्रकाश २१८
 सुन्दरपाण्ड्य—२७, २८
 सुग्रह्याय्य आस्त्री—२०
 सुरेश्वरनाथ दास गुप्ता—२
 Abhidharma-Mahāvibhāṣāśāstra
 —20, 201
 A History of Indian Logic—16,
 17, 258, 265
 A History of Indian Philosophy—
 16, 17, 18, 19, 20, 43, 45, 46,
 111, 116, 214, 15, 257, 258,
 259, 20, 261
 A History of South India—257
 An Introduction to Indian Philo-
 sophy—197, 205
 Bible—117
 Catalogus Catalogorum—19, 217
 D. Dutta—197
 History of Dharmasāstra—16
 गुरुश्वराचार्य/गुरुश्वर/वार्त्तिककार—२६,
 ३०, ३४, २५३
 सांख्यकारिका—१४, १७, १०६, ११७,
 १२०, १२४, १६७, २०४, २१४,
 २१५
 सांख्यतत्त्वकौमुदी—८, १०, १४, १८,
 २०, ३३, १२४, १६७, १६८, २१५,
 २५६, २६०
 सांख्यप्रवचनभाषा—१२४
 सांख्यसूत्र—२०४
 सिद्धान्तविन्दु—६६, ११६, २५३, २६०,
 २६३, २६४
 सिद्धान्तलेखसंग्रह—११७
 स्फुटार्था—१३८
 स्फोटसिद्धि—१२, २६
 स्याद्वादमञ्जरी—१२४, १६६, २१३
 हरि—१०
 हेतुविन्दुटीका—५२, ११३
 हेमचन्द्राचार्य/हेमचन्द्रगुरी—११०, १७६,
 २५५
 Indian Philosophy—43
 Proceedings of the Second Oriental
 Conference, Calcutta—18
 S. Chatterjee—197
 S. N. Das Gupta—64, 69
 S. S. Hasurkar—61, 84
 S. Radha Krishnan—18
 Saraswati Bhawan Studies—19
 S. Subramania Śāstri—20
 S. Yamakarim—200, 201
 Systems of Buddhist Thought—
 200
 The Early History of India—257
 Vācaspati Mīśra on Advaita
 Vedānta—117